Paul Thieme

Kleine Schriften

II

GLASENAPP-STIFTUNG
BAND 5,II

GLASENAPP-STIFTUNG
BAND 5,II

PAUL THIEME
KLEINE SCHRIFTEN II

FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1995

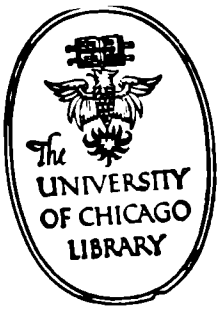
PAUL THIEME

KLEINE SCHRIFTEN
II

HERAUSGEGEBEN VON
RENATE SÖHNEN-THIEME

FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1995

Der Druck dieses Bandes erfolgte *ohne* Unterstützung der Helmuth von Glasenapp-Stiftung.



Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Thieme, Paul:
Kleine Schriften / Paul Thieme. Hrsg. von Renate Söhnen-Thieme. - Stuttgart : Steiner.
(Glasenapp-Stiftung ; Bd. 5)
NE: Söhnen-Thieme, Renate [Hrsg.]; Thieme, Paul: [Sammlung]; Glasenapp-Stiftung: Glasenapp-Stiftung
2 (1995)
ISBN 3-515-05523-1

ISO 9706

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier. © 1995 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart.
Druck: Druckerei Peter Proff, Eurasburg.
Printed in Germany

VORWORT

Die vorliegende Sammlung umfaßt hauptsächlich Aufsätze und Rezensionen Paul Thiemes aus den beiden Dekaden 1970 bis 1990, die der Herausgabe der ersten Sammlung Kleiner Schriften (1971, Neuauflage 1984) folgten. Hinzu kommen drei Beiträge, die in die Zeit davor fallen (sie sind im Inhaltsverzeichnis gekennzeichnet als „[Nachtrag zu Bd. I.]") und ein bisher nicht veröffentlichter Vortrag über „Stand und Aufgaben der Rigveda-Philologie", den P. Th. auf dem Deutschen Orientalistentag in Erlangen 1977 gehalten hat. Nicht mitaufgenommen werden konnten dagegen die immer noch nicht erschienenen beiden Vorträge, die P. Th. anläßlich seiner Auszeichnung mit dem Kyoto-Preis im November 1988 in Japan gehalten hat, ebensowenig wie Arbeiten, die erst nach 1990 fertiggestellt wurden und sich teils noch im Druck befinden (so der Beitrag zur Festschrift für Georg Buddruss sowie der Vortrag „Reflections on the vocabulary of Zarathustra's Gāthās", gehalten bei dem Gatha Colloquium der World Zoroastrian Organisation in Croydon 5.–7. Nov. 1993), teils schon veröffentlicht sind (so die Besprechung von Mayrhofers Etymologischem Wörterbuch des Altindoarischen in BSOAS LVII, 1994; und die Studie „Zur Frühgeschichte des Schach", erschienen als Bd. 1 der von H. Ellinger herausgegebenen Tübinger Beiträge zum Thema Schach, Pfullingen 1994); sie sind einem Ergänzungsband vorbehalten, der auch die als Beitrag zu dem Sammelband „Fernöstliches Theater" 1966 im Kröner Verlag erschienene, aber seit langem vergriffene Arbeit über das altindische Theater enthalten soll.

Außer der Neuveröffentlichung „Stand und Aufgaben der RV-Philologie" sind zwei weitere Aufsätze neu gesetzt, da die Vorlage zu viele Druckfehler enthielt („King Varuṇa" und „Vorislamische Religionen Irans"). Sonst sind Druckfehler (soweit sie bemerkt wurden) im Anhang „Addenda und Corrigenda" notiert. Addenda und Corrigenda wurden nicht getrennt, da sie zum einen in ihrer Anlage (Verweis auf Seite und Zeile) gleich strukturiert sind, zum anderen der geringe Umfang der Addenda dies auch nicht nahelegte. Zu letzterem ist folgendes zu bemerken: Natürlich hat Paul Thieme auch in den Jahren zwischen 1970 und 1993 weiterhin Korrekturen und Anregungen zur Kenntnis genommen und teilweise notiert; in den letzten zwei Jahren hat jedoch seine Sehkraft so sehr abgenommen, daß er die von ihm ursprünglich geplante nochmalige systematische Durchsicht seiner Kleinen Schriften nicht mehr in Angriff nehmen konnte. So sind auch Anregungen und Verbesserungen, die noch in der letzten Zeit an mich herangetragen worden sind, nicht mehr berücksichtigt worden, da sie nicht mehr ausführlich genug mit P. Th. durchgesprochen werden konnten.

Vorwort

Was die Indizes betrifft – zu denen, wie in manchen anderen Bänden dieser Reihe auch, ein Sachindex hinzugefügt wurde –, so habe ich mich selbstverständlich bemüht, das satztechnische Format des ersten Bandes beizubehalten. Leicht abgewandelt wurde allerdings die Reihenfolge der Sprachen im Verzeichnis der behandelten Wörter (nicht alphabetisch, sondern nach Sprachfamilien geordnet, beginnend mit dem Indischen); im Verzeichnis der behandelten Stellen wurden griechische und lateinische Werke unter dem jeweiligen Autor aufgeführt. Neu hinzugekommen ist in diesem Index auch die Unterscheidung zwischen behandelten oder übersetzten Stellen (hervorgehoben durch kursive Seitenreferenz) und nur erwähnten Stellen (normaler Druck). Wie im ersten Band weist bei grammatischen Werken (z.B. Pāṇini; Mahābhāṣya) ein Asteriskus (hier vor dem Stellenzitat) darauf hin, daß auch die einheimischen Erklärer zu dieser Stelle besprochen werden.

Die weitaus größere Reichhaltigkeit des Stellenindex ist vor allem meinem Mitarbeiter Peter Delion zu verdanken, der die Stellen auch größtenteils sorgfältig überprüft hat und dem auf diese Weise eine Reihe von fehlerhaften Referenzen in den Aufsätzen aufgefallen ist; diese sind im Index korrigiert, aber mit einem Ausrufungszeichen in eckigen Klammern gekennzeichnet, das auf die Diskrepanz zwischen Text und Index aufmerksam machen soll.

Die Herausgabe dieser Sammlung Kleiner Schriften Paul Thiemes geht auf einen Vorschlag von Herrn Vincent Sieveking zurück, dem Verleger der Reihe der in der Glasenapp-Stiftung beim Franz Steiner Verlag erschinenen Kleinen Schriften, dem ich für seine Hilfe und vor allem seine Geduld herzlich danken möchte. Als ich Anfang 1989 auf seinen Vorschlag einging (der darauf basierte, daß ich durch meine Arbeit am Tübinger Purāṇa-Projekt gut mit den erforderlichen Satztechniken vertraut war), konnte ich noch nicht wissen, daß mich meine beruflichen Wege nach London führen würden, von wo aus es nicht so leicht war, die erforderlichen Arbeiten durchzuführen. Glücklicherweise wurde ich, wie oben schon erwähnt, bei der Indizierung durch die sorgfältige Arbeit von Herrn Peter Delion unterstützt, ohne den ich meine Aufgabe nicht hätte durchführen können. Der computertechnische Teil blieb jedoch mir vorbehalten, und hier möchte ich mich sehr herzlich bedanken bei der von Herrn Professor Dr. Wilhelm Ott geleiteten Abteilung für Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung des Rechenzentrums der Universität Tübingen, deren Textverarbeitungs- und Satzprogramme (System TUSTEP) ich benutzt habe und deren Mitarbeiter, vor allem Herr Harald Fuchs, stets Verständnis und Zeit für meine satztechnischen Probleme hatten.

London, im Mai 1995

Renate Söhnen-Thieme

INHALTSVERZEICHNIS

ZUGLEICH EINE BIBLIOGRAPHIE DER SCHRIFTEN PAUL THIEMES 1970-90

A. Vedaexegese und Wortstudien

Sanskrit *sindhu-/Sindhu-* and Old Iranian *hindu-/Hindu-*. W. B. Henning Memorial Volume. London 1970. S. 447-450. [Nachtrag zu Bd I.] 815

Atharva-Veda 5.23.4. Antiquitates Indogermanica: Gedenkschrift für H. Güntert. Innsbruck 1974. S. 295-300. 819

Wurzel *yat* im Veda und Avesta (nebst einem Exkurs über eine altiranische [altindische?] Analogie zum zweiten Abenteuer Sindbads, des Seefahrers). Monumentum H. S. Nyberg III, Acta Iranica. Leiden 1975. S. 325-354. 825

Kranich und Reiher im Sanskrit. Studien zur Indologie und Iranistik, Heft 1. Reinbek 1975. S. 3-36. 855

Kranich und Reiher in der Sanskritliteratur. Festschrift für Georg Scheja zum 70. Geburtstag. Sigmaringen 1975. S. 14-32. [Nicht nachgedruckt.]

Über einige dualische Bezeichnungen von Himmel und Erde im Veda. KZ 92. 1978. S. 32-49. 889

Lexikalische und grammatische Bemerkungen zu den Aśoka-Inschriften. Gedenkschrift für L. Alsdorf, hrsg. von K. Bruhn und A. Wezler, Wiesbaden 1981. S. 297-300. 907

duroṇa n. Amṛtadhārā: Prof. R. N. Dandekar Felicitation Volume. Delhi 1984, S. 435-444. 911

Bemerkungen zum Vṛṣākapi-Gedicht (RV 10.86). ZDMG Suppl. VI (XII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 25. März in Tübingen: Ausgewählte Vorträge). Stuttgart 1985, S. 238-248. 921

The first verse of the *triṣaptīyam* (AV,Ś 1.1 α AV,P 1.6) and the beginning of Sanskrit Linguistics. JAOS 105/3 (1985), Special Issue: Indological Studies dedicated to Daniel H. H. Ingalls, p. 559-565. 932

Zu RV 10.72. o-o-pe-ro-si: Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag. Berlin 1986, S. 159-175. 939

Das Rätsel RV 1.164.15-16. Hinduismus und Buddhismus: Festschrift für Ulrich Schneider, Freiburg 1987, S. 329-338. 956

B. ALLGEMEINE UND INDOGERMANISCHE SPRACHWISSENSCHAFT

Merkwürdige indische Worte. KZ 67 (1942). S. 183-196. [Nachtrag zu Bd I.] 967

The Comparative Method for Reconstruction in Linguistics. [Beitrag zu:] Language in Culture and Society by Dell Hymes. New York 1964. S. 585-598. [Nachtrag zu Bd I.] 981

»Sprachmalerei«. KZ 86 (1972). S. 64-81. 994

Etymologie – einst und heute. Lautgeschichte und Etymologie: Akten der VI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft Wien, 24.-29. Sept. 1978. Hrsg. v. M. Mayrhofer, M. Peters u. O. E. Pfeiffer. Wiesbaden 1980. S. 485-494. 1012

Homerisch μνᾶομαι. KZ 94 (1980), S. 124-140. 1022

Nugae etymologicae. Navicula Tubingensis: Studia in honorem Antonii Tovar. Tübingen 1984, p. 369-375. 1039

Radices postnominales. Grammatische Kategorien: Funktion und Geschichte. (Akten der VII. Fachtagung der indogerm. Gesellschaft, Berlin, 20.-25. Februar 1983.) Wiesbaden 1985, p. 534-541. 1046

Nennformen aus Anrede und Anruf im Sanskrit. MSS Heft 44: Festgabe für Karl Hoffmann Teil 1. München 1985, p. 239-248. 1054

Altpersisch *rādiy*. Studia Grammatica Iranica: Festschrift für Helmut Humbach. München 1986, S. 489-498. 1074

C. VERMISCHTE ABHANDLUNGEN ZUR KULTUR- UND RELIGIONSGESCHICHTE

King Varuṇa. German Scholars on India I. 1973. S. 333-349. [Neu gesetzt.] 1084

The concept of Mitra in Aryan belief. Mithraic Studies, ed. by John Hinnells. Manchester Univ. Press 1975. S. 21-39. 1100

Vorislamische Religionen Irans. Geistige Zusammenarbeit. Vorträge des Seminars Lindich ... hrsg. von K. Hummel und Mir Hamid Madani, Tübingen 1975. S. 24-41. [Neu gesetzt.] 1119

Bhartṛharis Allegorie vom Schicksalswürfelspiel. Beiträge zur Indienforschung, Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet. Berlin 1977. S. 511-522. 1132

Mithra in the Avesta. Textes et mémoires vol. IV. Études mithraïques. Acta Iranica. Leiden 1978. S. 501-510. 1144

Der Name des Zarathustra. KZ 95 (1981). S. 122-125. 1154

sūtradhāra and *pūrvaraṅga*. Studien zur Indologie und Iranistik 13/14 (= Festschrift für Wilhelm Rau). Reinbek 1987. S. 289-300. 1158

D. Zur einheimischen indischen Grammatik

Meaning and form of the ‚grammar' of Pāṇini. Studien zur Indologie und Iranistik 8/9. 1982. S. 1-34. 1170

Mißverstandener Pāṇini. ZDMG Suppl. V: XXI. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980. Wiesbaden 1983, S. 280-288. 1202

E. Verschiedenes

Lückenbüßer. [altslavisch čьlovekъ] S. 6; [Anmerkungen zur Zitierweise von RV-Liedern] S. 20; [altind. *strī*-] S. 27; [altind. *ātman*-] S. 81 KZ 86 (1972). 1211

Beiträge zum Lexikon der Weltliteratur, hrsg. von G. v. Wilpert, Neuauflage, Stuttgart 1980. [Nicht abgedruckt.]

Stand und Aufgaben der Rigveda-Philologie. Vortrag gehalten auf dem XX. Deutschen Orientalistentag in Erlangen 1977. [Erstdruck] 1215

F. Würdigungen

Franz Kielhorn. Neue Deutsche Biographie 11. 1977. [Nicht nachgedruckt.]

G. Rezensionen

Wilhelm Brandenstein und Manfred Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen. Wiesbaden 1964. KZ 85 (1971). S. 297-298. 1224

Joachim Deppert, Rudras Geburt. ZDMG 132 (1982). S. 412-417. 1226

Addenda und Corrigenda 1233

Verzeichnis der behandelten Wörter 1236

Verzeichnis der behandelten Textstellen 1248

Namen- und Sachregister 1271

Sanskrit *sindhu-/Sindhu-* and Old Iranian *hindu-/Hindu-*

In a recent article,[1] O. Szemerényi insists on what he calls 'a decisive argument' for the lateness of the Iranian change of *s* > *h*: 'the fact that the Iranian correspondence to Indian *Sindhu-* was OP *Hindu-*'. Following an earlier view taken by V. Pisani,[2] he thinks that *s* could have been replaced (in certain positions) by *h* in Iranian only after the Indus river and its Indian name *Sindhu-* had become known to Iranian speakers, which, according to Szemerényi, could 'certainly not' have been the case 'before 1000 B.C.'.

Now, *sindhu-* m.f. is neither in later Sanskrit nor in the RV used exclusively as a name of the Indus river, but also in the general sense of 'big river' and of 'sea, ocean'.[3] The facts are commonly interpreted in the light of the assumption that *sindhu-* 'river' was used first, and only afterwards was it given as a name (*Sindhu-*) to the Indus river, from which it was extended to designate the ocean.[4] It is further taken for granted that Iranian *Hindu-* represents a borrowed Indian *Sindhu-*. Not only Pisani and Szemerényi, but *e.g.* also Wackernagel-Debrunner, *Altind. Gramm.*, II2, 1954, 475 are decisive and unhesitating: 'JAw. *hindu- həndu-* apers. *hi(n)du-* "Indien" ist Lehnwort aus dem Indischen, nicht mit *sindhu-* urverwandt'.

Yet, both assumptions—the semantic genealogy and development of the Indian *sindhu-* and the theory of an Iranian loan—are far from established. If it can be made probable, as I think it can, that there did exist a Proto-Aryan nominal stem **sindhu-* with an appellative meaning that made it particularly suited to be given as a name to the great river separating Iran and India, Pisani's sagacious inference could hardly be accepted as a compelling one any longer, since in this case Iranian *hindu-*, even as the name of the Indus river, need not be looked upon as a simple loan from India.

What might have been the meaning of a Proto-Aryan **sindhu-*? Tentative combinations with words from other IE languages, like those mentioned in Wackernagel-Debrunner, II2, 476 (Old Irish *sinnan*, modern *Shannon*, or Old Slav. *sędra* 'drop', German *Sinter* [English adaptation: *sinter*]) do

[1] *Die Sprache*, XII, 1966, 192 f.

[2] *Storia della lingua latina*, I, 1, 1962, 44.

[3] *Cf.* Lüders, *Varuṇa*, I, 1951, 129 ff., who would distinguish *sindhu-* f. 'river' and *sindhu-* m. 'sea, ocean'. The words for big rivers (*sarit-*, *nadī*) and their names are mostly feminine, the words for ocean (*samudra-*, *abdhi-* etc.) masculine in Sanskrit.

[4] Thus explicitly Lüders, *op. cit.*, 135.

not clear up the word's derivation, they rather add some more—actually spurious—puzzles to the one genuine and relevant problem presented to us by a stem like *sindhu-*, that is: the problem of its formational analysis.

Nominal formations in *-u-* (Wackernagel-Debrunner, II2, § 285–9, 463 ff.) represent diverse patterns. Rather frequently met with in Sanskrit are derivatives with *-u-* from verbal stems (*op. cit.*, § 287). Considering formations like *bhindú-* (RV 1.11.4 *purắm* . . .) 'cleaver [of walls]': present stem *bhinad-/bhind-*; *govindú-* 'finding (winning) cattle' (RV 9.96.19): present stem *vinda-*, Old Iranian *vinad-/vind-*; *mandú-* 'delighting': present stem *manda-* 'to delight' from √*mad* 'to be delighted'; *viklíndu-* (AV 12.4.64, name of a [cattle?] disease, presumbly 'the moistening one'): √*klid* 'to be wet', present stem *klidya-* 'become wet', beside which **klinad-/*klind-* or **klinda-* 'to make wet' would have to be postulated—we are almost forced to posit a present stem **sinadh-/*sindh-* as a starting point for *síndhu-*, and to connect this with the root *sidh* (usual present stem *sedha-*) 'to drive off, ward off'.[5] The accent of *síndhu-* (on the stem instead of the suffix) might be accounted for by Wackernagel III, § 6 b, 19 ff., as due to substantivation. We arrive then at a **sindhú-* 'warding off, keeping away', and a *síndhu-* m.f. 'he/she who wards off, keeps away', that is: 'a natural frontier' (in contradistinction to a man-made borderline, which is called *kṛṣṭí-* or *carṣaṇí-* in the RV[6]), formed by a big river like the Indus (or a very rapid one like the river Sindh in Kaśmīr: *Rājatarangiṇī* 6.305) or a sea, be it a real or a mythical ocean like the Rasā (RV 3.32.6), that is difficult to cross and, hence, 'wards off enemies'—to say it in Rigvedic language: *dvéṣas* (*cf.* 1.34.11), *jánānām árātīs* (6.44.9) *sedhati*; or: *śátrūn* (*cf.* 6.47.29), *dvíṣas* (*cf.* 8.79.9), *dásyūn* (*cf.* 5.31.7) *ápa sedhati*.

The idea can be said to be most forcefully illustrated by RV 7.95.1:

prá kṣódasā dhấyasā sasra eṣá
sárasvatī dharúṇam áyasī pū́ḥ |
prabábadhānā rathyèva yāti
víśvā apó mahiná síndhur ányāḥ

'Sarasvatī has sprung forth[7] with [her] flood, with [her] refreshment—a fortification, an iron wall (rampart)[8]—a frontier[-river], pressing forward by her greatness all the waters, she goes [straight] like a highway.'

Cf. also 5.41.12c : *śṛṇvántu ấpaḥ púro ná śubhrấḥ* . . . 'May the waters [that are like] white ramparts, listen . . .' The poet thinks of rapid, foaming rivers, which protect from hostile attacks.

---

[5] √*sedh/sidh* 'to ward off, keep away' is to be separated formally and semantically from √*sādh/sidh* 'to reach successfully'. Differently: L. Renou, *Indo-Iranica, Mélanges . . . Georg Morgenstierne*, 1964, 163 ff.

[6] Thieme, *KZ*, LXXXI, 1967, 233 ff.

[7] Thieme, *ZDMG*, NF, XXXVI, 1961, 109 ff.

[8] This, not 'citadel', is the proper meaning of *pur-* in the RV.

Only divine help or a miracle may remove the obstacle presented by a *sindhu-* to him who wants to cross it as a conqueror[9]: RV 4.19.6: . . . *sutarāṇáṁ akṛṇor indra síndhūn*, 1.61.11, 4.30.12, 7.33.3, 8.96 (85).1; 3.53.9, 3.33.5, 9 etc. For those who settle on a *sindhu-* (*síndhāv ádhi kṣi*, RV 1.126.1), a 'frontier[-river]', it means pleasant protection, 7.95.5.

There is at least one passage that cannot be understood properly if we do not bear in mind that *sindhu-* 'sea' is actually 'frontier [of the inhabited world]', namely RV 7.87.6:

áva síndhuṃ váruṇo dyáur iva sthād
drapsó ná śvetó mṛgás túviṣmān
gambhīráśaṃso rájaso vimánaḥ
supārákṣatraḥ sató asyá rājā

'Varuṇa steps (= reaches) down to the frontier [of the inhabited world, *i.e.* the sea] as the sky [reaches down to the frontier of the world], like the white drop (= the moon when it is setting?), [like] a strong beast (when it steps down to a big river to drink)—he of deep (sonorous) utterance (*cf.* stanza 2; the qualification extends also to the "strong beast")—a traverser of space (the qualification extends also the "white drop")—commanding a realm easy to be crossed over by him (the qualification also extends to the sky)—he, the king of this existing [world].'

The idea of line a is taken up in cd by *rájaso vimánaḥ*, and *supārákṣatraḥ*. *Cf.* also 8.59 (vāl. 11). 2c: *yá sísratū rájasaḥ pāré ádhvanaḥ* '[Indra and Varuṇa] who make jump their roads[10] to the far shore of space', and Miθra's byword *zəm.fraθå* 'of the width of the earth', and Yt. 10.44. 95.

The same value ('natural frontier', as formed by a 'big river' or 'a sea') can be vindicated with regard to Avestan *hindu-/həndu-*. It yields, in fact, a much more suitable sense than '[the province] Sind' or 'India'.

Yt.8.32: The mountain situated in the middle of the *Vourukaša* lake is called *ushəndava-*, hardly because it is 'situated beyond India' (thus Bartholomae), but rather because it rises 'beyond the natural frontiers' of the world (presumably formed, to one side, by the waters of the lake *Vourukaša*), and thus cannot be reached by man.

Y.57.29: *yaṭčiṭ ušastaire hinduuō ágəuruuaiieite*[11]
yaṭčiṭ daošataire nigne

'even when he (a man) is in the east of the [eastern] frontier [of the inhabited world,[12] or, of the Aryan country[13]] he is seized [by *Sraoša*], even when he is in the west [of the western frontier] he is slain.'

---

[9] RV 2.15.6 belongs in this context. 'Der Lebensquell' (Lüders, *Varuṇa*, I, 130, n. 4) can hardly be called *sindhu-*.

[10] *Cf. ZDMG*, NF, XXXVI, 112.

[11] Rather, with Pt. 1, F1: *ágəuruuaiete*.

[12] *I.e.*, *vīspaiiå . . . gaēθaiiå* (Yt. 10.103).

[13] *Cf. vīspəm . . . airiia.šaiianəm* (Yt.10.13).

Quotation of the Pahlavī translation of Vd.1.18: *haca ušastara hinduua auui daošastarəm hindum* 'From the eastern frontier to the western frontier.'

It is true, there are no other certain examples of a *u*-stem being derived from a present stem in Iranian,[14] and there are no other traces, as far as I can see, of an Iranian equivalent to the root *sidh* 'to ward off'—yet, no objection based on an argumentum ex silentio could possibly invalidate the clear semantic testimony for an Iranian *hindu-* 'natural frontier'.

With Darius *Hindu-* is the name not of India, but of the easternmost province of his realm. Obviously, it is named for the river *Hindu-*, as Arachosia is called *Hara(h)uvatī-* for the river of the same name. As the great frontier river that represents the natural dividing line between India and Iran, the Indus could most easily and fittingly be called *Sindhu-* 'Frontier' by the Indians and *Hindu-* 'Frontier' by the Iranians. Indian influence on the Iranian naming is not to be presupposed of necessity, though it is possible and even probable that Iranians when hearing the Indian name *Sindhu-* transposed it into sounds fully meaningful to an Iranian ear, as they transposed *Saptá Síndhavas* 'the Seven Rivers, the land of the Seven Rivers' (RV 8.24.27)—later (in the epic) simply *Sindhavas* 'the country between Indus and Sutlej'[15]—into *Hapta Hindū* Vd.1.18. Such a procedure does not constitute a 'loan' properly so called, rather an adaptation of the words of another, closely related language which are easily understood, into their immediately recognized native equivalents. An adapting adoption like that certainly cannot be used to date the Iranian replacement of an older, inherited, *s* by *h*.

[14] *pərəsu-* in *maŋ.paiti.pərəsu-* and *maŋ.pərəsu-* might be derived from the present stem *pərəsa-* (Sanskrit *pṛccha-*), like *icchú-* from *icchati* (Wackernagel–Debrunner, II, 2, § 287 aβ, p. 469).

[15] All big rivers have a claim to be called *sindhu-*, in particular of course the westernmost one, the Indus, and the easternmost one, the Sutlej (3.53.9, 3.33.3, 5).

Atharva-Veda 5. 23. 4

1. Die Vielseitigkeit der Bedeutungen von *koka-* m., das mehrere, unter sich ganz verschiedenartige Tiere benennt (H. Lüders ZDMG 96 [1942] 56ff. = Kleine Schriften [Wiesbaden 1973] 523ff.): den Wolf, die *cakravāka*-Ente (Casarca ferruginea), den Frosch und den Gecko, wird nur verständlich, wenn man die Annahme macht, daß es auf eine allen genannten Tieren gemeinsame Eigentümlichkeit hinweist oder einmal hingewiesen hat. So unterstellt Lüders es als selbstverständlich (o. c. 524), daß *koka-* eine onomatopoetische Bildung sei. Das ist nun schon deshalb unwahrscheinlich, weil die genannten Tiere akustisch unverwechselbare Laute hervorbringen, für die eine einzige, wenn auch noch so stark stilisierte, Nachahmung kaum möglich erscheint. Den Rufen der genannten Tiere gemeinsam ist nicht die Lautform, sondern, wie im folgenden noch deutlich gemacht werden soll, ihr als musikalisch angenehm, als Wohllaut empfundener Klang.

2. Versucht man *koka-* als einen aus Wurzel und Primärsuffix normal gebildeten Nominalstamm zu verstehen, wird man alsbald und geradezu zwangsläufig darauf geführt, in dem Wort eine ins Sanskrit rückentlehnte volkssprachliche Entsprechung eines verschollenen hochsprachlichen **kroka-*[1] zu erkennen, also eines Nomen Agentis von einer Wurzel *kruk/kruc*, von der man auch *kruñc-*, *kruñca-*, *krauñca-* m. ‚Kranich' — hier handelt es sich natürlich um eine aus einem Präsens mit Nasalinfix **kruñca-* abstrahierte Wurzelvariante **kruñc* — herleiten kann. Das Trompeten des Kranichs ist — nicht nur dem Ohr des Inders — wohllautend. Auch auf ihn paßt also eine Bezeichnung wie ‚der [wohllautend] Rufende'.

3. Eine Wurzel *kruk/kruc* könnte eine Nebenform von *kruś* ‚schreien, einen singenden Ton von sich geben' darstellen, wie ich mit Mayrhofer, Etymologisches Wörterbuch des Altindischen s. v. *krúñc-* m. glauben möchte. Es handelt sich vielleicht um eine auf bereits vorgeschichtlicher labialisierender Assimilation an das benachbarte *u* beruhende Ersetzung von idg. *ḱ* durch *q*. Man denke etwa an slaw. *svekry* gegenüber sanskrit *śvaśrū*, lit. *pekus* gegenüber sanskrit *paśu-*. Sicheres behaupten läßt sich freilich nicht.

4. Allerdings ist nun weder eine verbale Wurzel **kruk/kruc* noch auch ein Präsensstamm **kruñca-* im Sanskrit unmittelbar faßbar.

Einen Ersatz dürfte uns der Präsensstamm *kūja-* ‚angenehm tönen' bieten: es kann in volkssprachlicher, ins Sanskrit, wo es seit AV belegt ist, entlehnter Lautung für das vermißte **kruñca-* stehen, wie *pūjā* für **puñcā* < **pṛñcā*[2].

Mit dieser Auffassung von *kūja-* gewinnen wir eine Bestätigung nicht nur des um der Bildung von *kruñc-* m. ‚Kranich' willen angesetzten Präsensstammes **kruñca-*, sondern, was ungleich wichtiger scheint, auch der um der Bedeutungsvielfalt von *koka-* angesetzten ursprünglichen Bedeutung von **kruk/kruc*, nämlich ‚angenehm tönen'.

---

[1] Adj. **kroká-*: **króka-* (AV *kóka-*) m. wie *kṛṣṇá-* ‚schwarz': *kṛ́ṣṇa-* m. ‚schwarze Gazelle'.

[2] Vgl. Thieme, ZDMG 93 (1939) 122 = Kl. Schriften (1971) 360. Vgl. auch o. c. 132/370 zur Entsprechung Pali *pārañciya-*: Jaina-Prakrit *pārājika-*.

5. Eine kurze Durchsicht der s. v. *kūj* im PW angeführten Belegstellen zeigt, daß es tatsächlich die Konotation des Wohllauts ist, die das Verb *kūj* durchweg im Sanskrit begleitet. Für das Pali setzt das Pali-English Dictionary eine allenthalben durchführbare Bedeutung ‚to sing (of birds)' an.

Im Sanskrit wird *kūj* gebraucht von Vögeln im allgemeinen, insbesondere vom ‚süßen' (melodischen) Ruf des *kokila-*, des indischen Kuckucks[3] (Kālidāsa, Kum. Sambh. 3.32 *puṃskokilo yan madhuraṃ cukūja*); von dem, jedenfalls indischen Ohren lieblichen, Schnattern der Gänse, das gelegentlich dem Krächzen des Reihers in deutlicher Anspielung gegenübergestellt wird[4]; vom Ruf der verliebten, sich beim Weiden ständig ihrer gegenseitigen Nähe versichernden Antigonekraniche (Kālidāsa, Meghadūta 1.31 *madakalaṃ kūjitaṃ sārasānām*) und der gurrenden Tauben — aber auch vom Laut summender Bienen, der vom Wind gefüllten ‚singenden' Bambusrohre (Ragh. V. 2.12, vgl. auch Kum. Sambh. 1.8); vom Erklingen (engl. ‚*twang*') der abgeschnellten Bogensehne; schließlich von menschlichen Lauten, insbesondere vom Jammern oder vom Liebesgirren oder -stöhnen von Frauen.

Für das PW ist das zusammenhaltende Element in allen solchen Verwendungen die ‚Einförmigkeit'.

Nun kann man allerdings die genannten Laute alle, insbesondere die Tierstimmen, als ‚einförmig' empfinden. Ist nicht aber auch das Krächzen der Krähe oder des Reihers ‚eintönig'? Mit Beziehung hierauf aber begegnet *kūj* nicht. Daß das kein Zufall ist, bestätigt die Ausnahme von der Regel mit besonderem Nachdruck:

In der Fabel entschließt sich der Schakal, der die auf dem Rosenapfelbaum sitzende Krähe dazu bringen will, ihm einige Früchte zukommen zu lassen, ihr schmeichlerisch ‚nicht vorhandene Vorzüge' (*abhūtaguṇam*) zuzuschreiben: Jāt. II S. 439, gāthā 130:

ko 'yaṃ bindussaro vaggu pavadantānaṃ uttamo
accuto jambusākhāya moracchāpo va kūjati

„Wer ist dieser vom Laut des [Regen]tropfens[5], erster der lieblich Redenden, der, unerschütterlich auf dem Zweig des Rosenapfelbaums, wie ein junger Pfau singt?"

6. Beim Ruf der *koka-* genannten Tiere handelt es sich entweder um einen als musikalisch empfundenen Einzelton, oder um eine melodische Tonfolge, oder auch um einen lauten, vielleicht als rhythmisch empfundenen Stimmenzusammenklang (wie etwa das Geschnatter der Gänse).

Was ‚wohllautend' ist, dürfte in manchen Fällen recht abweichend beurteilt werden. Der Ruf der *cakravāka*-Ente, häufig mit *kūj* bezeichnet, klingt auch dem Europäer musikalisch: „the ordinary call [of the Casarca ferruginea] which is frequently uttered is a loud rather melodious *a-onk* . . .": H. Whistler, Popular hand-

---

[3] *kokila-* natürlich eine Weiterbildung von *koka-*. *koka-* m. selbst wird nicht im Sinn von ‚Kuckuck' gebraucht, wie Lüders o. c. mit Recht betont.

[4] O. Böhtlingk, Indische Sprüche 4800:

mātā śatruḥ pitā vairi yena bālo na pāṭhitaḥ
na śobhate sabhāmadhye haṃsamadhye bako yathā

„Ein Feind [wird] die Mutter, ein Todfeind der Vater (d. h. beide verachten und hassen ihn, weil sie sich seiner schämen), wenn er als Knabe von ihm (dem Vater) nicht [Dichtung] zu rezitieren gelernt hat: er glänzt nicht in gelehrter Gesellschaft wie ein (krächzender) Reiher unter (lieblich schnatternden) Gänsen."

[5] D. h. wohl: der Laut der Stimme ist so sehnlich erwartet und freudig begrüßt wie der der ersten Regentropfen nach der Hitze des Sommers. Anders, aber nicht überzeugend, der Kommentar.

book of Indian birds (1935) 478. Die im Chorus quakenden Frösche werden in RV 7.103 mit rezitierenden Priestern verglichen und in Vers 5 ausdrücklich als *suvāc-* ‚von schöner Rede (Stimme)' charakterisiert. Der Gecko bringt einen leisen, aber klangvollen Laut hervor. Auch das Heulen des Wolfs kann vom unvoreingenommenen Horcher als schön erlebt werden. Moderne kundige Tierbeobachter habe ich in einer dem Wolf gewidmeten Fernsehsendung vom Heulen der Wölfe ausdrücklich als ‚Gesang' sprechen hören. Den Namen eines Kriegers des Skanda: *Kokanada-*, werden wir mit Lüders (o. c. 59/526 Anm. 4) als ‚vom Geheul des Wolfes' deuten müssen. Die Wurzel *nad* aber bezeichnet, ebenso wie *kūj*, durchaus als angenehm empfundene Laute (vgl. z. B. *madhuraṃ cukūja*, Kālid. Kum. Sambh. 3.32, und *nadati madhuraṃ*, Meghad. 1.9). In AV 7.95.2 werden die Vergleiche *kurkurāv iva kūjantau* ‚wie zwei [musikalisch] heulende[6] Hunde' und *udrávantau*[7] *vṛkāv iva* ‚wie zwei aufheulende Wölfe' nebeneinandergestellt.

7. AV 5.23.4 lautet: *sárūpau dváu vírūpau dváu*
kṛṣṇáu dváu róhitau dváu
babhrúś ca babhrúkarṇaś ca
gṛdhraḥ kókaś ca té hatāḥ

Die beiden ersten Zeilen sprechen, daran läßt der Zusammenhang keinen Zweifel, von krankheitbringenden Würmern, die man im Körper des Kranken voraussetzt (Vers 3). Eine — erste — Schwierigkeit bietet das Wort *kókas* der letzten Zeile. Neben *gṛdhras* ‚Geier' erwarten wir einen Vogelnamen. Aber wie sollte die *cakravāka-*Ente in die Gesellschaft des Geiers geraten? Der Wolf, der jedenfalls eher als Frosch oder Gecko in Frage käme, paßt auch als Raubtier nicht recht zu dem aasfressenden Geier, übrigens auch sonst nicht in den Zusammenhang des Verses. Daß ‚Geier' und ‚Wolf' Eigennamen von Würmern seien (Weber), leuchtet mir so wenig ein wie Lüders (o. c. 60/527). Andererseits vermag ich es auch Lüders nicht zu glauben, *koka-* könne ein Wort für ‚Wurm' gewesen sein. Wenn in Mahāvy. 219.93 *koka-* unter den Wörtern für allerlei Insekten aufgeführt wird, so muß es sich um ein summendes Insekt, möglicherweise um eine Biene, von deren Summen ja *kūj* immer wieder gebraucht wird, handeln. Ein Wurm aber ist lautlos — sozusagen *per definitionem*.

Mir scheint, das ungelöste Rätsel, das *kókas* aufzugeben scheint, muß und kann durch eine Konjektur aus der Welt geschafft werden. An Stelle von *kókas* lese man vielmehr: *kākas*[8] ‚Krähe'. Durch das ‚gewaltige Wort' (Vers 2d) des Magiers sind die die Krankheit bringenden Würmer, aber auch die den auf die Krankheit folgenden Tod anzeigenden[9], von ihm herbeigerufenen und von ihm lebenden, ihn daher

---

[6] *kūjantau* kann sich nicht auf das Bellen, aber auch kaum auf das Knurren (Whitney) der Hunde beziehen, sondern nur auf ihr als eine Art Gesang empfundenes Jaulen.

[7] So lese man an Stelle des überlieferten, unverständlichen *udávantau*. *ru* ‚brüllen, schreien' begegnet sonst nicht mit *ud*. Aber so viele Verben, die ein ‚Töne von sich geben' bezeichnen, sind mit *ud* verbindbar (z. B. *ud* + *kūj*, *ud* + *kruś*, *ud* + *ghuṣ*, *ud* + *nad*, *ud* + *vad*), daß ein *ud* + *ru* gänzlich einwandfrei erscheinen muß.

[8] Akzentuiert nicht überliefert.

[9] Unter den unheilvollen Omina (*utpāta-*), die den bevorstehenden Tod des Tāraka ankündigen (Kum. Sambh. 15. 29) finden sich auch die Geier, die auf sein Diadem, d. h. von oben auf seinen Kopf, zufliegen. Sie werden als *bhaviṣyadetanmaraṇopadeśin-* ‚seinen bevorstehenden Tod anzeigend' qualifiziert. Daß die Geier einen bevorstehenden Schlachtentod ahnen, ist natürlich eine ganz märchenhafte Vorstellung; daß sie von einem langsam Sterbenden, der im Freien liegt, sei es durch den Anblick, sei es durch den Geruch, angezogen werden und ihm immer näher rücken, setzt z. B. E. Hemingway in seiner

symbolisierenden, beiden Aasvögel: Geier und Krähe, ‚erschlagen', d. h. die Krankheit ist geheilt, der drohende Tod endgültig abgewendet[10].

8. Soweit ich sehe, hat man bisher als selbstverständlich unterstellt, daß die vorausgehenden Ausdrücke: *babhrúś ca babhrúkarṇaś ca* Bezeichnungen von ‚Würmern' seien (und eben deshalb — mit negativem Erfolg — *gṛdhra-* und *kóka-* als Würmernamen zu interpretieren versucht).

Unmittelbare Bedenken muß jedoch der Ausdruck ‚von braunen Ohren' erwecken. Der Lautlosigkeit des Wurms entspricht seine Gehörlosigkeit. Ein Wurm mit Ohren? Auch die Phantasie des Zauberers, die nicht wahrnehmbare Würmer sieht, wird ihren unheimlichen — nur aus ihrer Wirkung erschlossenen — Geschöpfen kaum im Zusammenhang belanglose Züge, wie braune Ohren, andichten. Sind sie nicht in der Tat um so erschreckend glaubwürdiger, je mehr sie der auf Beobachtung beruhenden Anschauung entsprechen?

Tatsächlich paßt ja auch die Konstruktion der Zeile c zu der von Zeile d, die nichts mit Würmern zu tun hat, besser als zu der von Zeile a und b, die die Würmer nach zweifacher Methode paart, einmal als gleichfarbig (je zwei schwarze und zwei rote), ein andermal als ungleichfarbig (je ein schwarzer und ein roter).

Da c und d parallel gebaut sind, liegt es nahe, in c ebenfalls Beziehung auf Vögel, und zwar auf Totenvögel, zu vermuten. Charakteristisch ist für sie die braune Farbe — wobei unser ‚braun', wie es bei der Gegenüberstellung moderner und archaischer Farbwörter die Regel ist, wahrscheinlich die Vorstellung sehr viel genauer festlegt als sanskrit *babhru-*.

9. Die Rätselfrage, welche besonderen Vögel gemeint sind, würde ich mit ‚Eulen' beantworten: Eulen sind ‚braun', gewisse Eulen haben ‚Ohren' (Ohrfederbüschel), Eulen sind ‚Totenvögel'.

Die Färbung in Indien häufiger Eulenarten wird bei H. Whistler, Popular handbook of Indian birds wie folgt beschrieben: [298] „Most beautifully barred and mottled in brownish-black and white with tawny patches . . ." (Mottled Wood-Owl, Strix ocellatum); [300] „The Fish-Owl . . . is reddish brown in general colour while the Eagle-Owl is yellowish tawny . . ."; [304] „. . . the general effect of the plumage [of the Collared Scops-Owl, Otus bakkamoena] being buff, rather richly marked with dark brown . . ." usw.

Gewisse Eulenarten haben auffallende Ohrfederbüschel (Whistler: ear-tufts), die aber z. B. der ‚Mottled Ear-Owl' fehlen (Whistler 298). Die Ausdrücke ‚braun' und ‚braunohrig' könnten also verschiedene Eulenarten meinen.

Im heutigen deutschen Volksglauben gilt der — als schaurig empfundene — Ruf des Käuzchens als todankündigend. Seit Varro Men. 86 ist dem Römer die *ulula*, das ‚Käuzchen', sprichwörtlich von schlimmer Vorbedeutung. Aber wir bedürfen dieser

---

bekannten Kurzgeschichte The snows of Kilimanjaro voraus. Auch dies übrigens mit zweifelhaftem Recht: Whistler, Popular handbook of Indian birds 311ff. Hiernach sind es tatsächlich Krähen und Hunde, die ein gefallenes Tier zuerst entdecken oder auch ein gezeichnetes Tier schon vor seinem Tode beobachten.

[10] Die Paippalāda-Rezension liest *kokās*. Der Fehler muß also recht alt sein. Ich gebe zu, daß es dunkel bleibt, wieso ein zu *gṛdhras* trefflich passendes *kākas* durch *kokas* verdrängt werden konnte. Es sei aber darauf verwiesen, daß in Rām. 6.99.42 ein Kompositum *kākakaṅkamukha-* ‚mit Krähen- und Reiherschnäbeln' durch offensichtlich sinnloses *kaṅkakokamukha-* ‚mit Reiher-[schnäbeln] und Wolfsmäulern' nachweislich ersetzt wurde: Lüders o. c. 57/524 Anm. 2. Vgl. aber auch unten § 10.

entlegenen Zeugnisse nicht. Der AV selbst spricht von Eule (*úlūka-*[11]) und Taube als Boten der [Todes-]Vernichtung (6.29.2 *yáu te dūtáu nirṛte*). Schon dem RV steht diese ihre Rolle fest: 10.165.4

yád úlūko vádati moghám etád
yát kapótaḥ padám agnáu kṛnóti
yásya dūtáḥ práhita eṣá etát
tásmai Yamáya námo astu mṛtyáve

„Was der Eulenvogel spricht, wenn der [Wild-]Tauber seinen Tritt ans [Herd-] Feuer setzt (ins Haus fliegt) — das sei vergeblich (ohne Folgen). Als wessen Bote dieser [Vogel] damit (daß er ruft oder sich ins Haus wagt) losgeschickt wurde, diesem Yama, dem Tode, sei (ihn begütigende und abwendende) Verneinung!"

10. Von der Taube ist in AV 5.23.4 nicht die Rede. Wer aber die Konjektur *kākas* für *kokas* nicht anzunehmen bereit ist, mag versuchen *koka-*, den ‚Sänger', als ‚Taube' zu erklären. Man würde sie allerdings eher neben der Eule als dem Geier genannt sehen. Besser als *koka-* für den Namen eines Wurms zu halten, wäre dieser Vorschlag allerdings: das Verb *kūj* wird ja erwartungsgemäß auch von Tauben (o. § 5) gebraucht.

11. Mir scheint, die vorgetragenen Vermutungen (*kākas* für *kokas*, ‚braun' und ‚braunohrig' als Bezeichnungen verschiedener Eulenarten) sind nicht nur vom Detail her begründbar. Täusche ich mich nicht, führen sie zu einem besseren Verständnis des Verses im ganzen.

Als magische Aussage umschreibt er so vollständig wie möglich, was das Wort des Zauberers vermag. Es beseitigt nicht nur die Ursachen der Krankheit durch ‚Erschlagung' der ‚Würmer', sondern auch ihre befürchtete Folge, den Tod, symbolisiert durch ihn ankündigende Vögel. Diese Vollständigkeit ist nicht etwa nur Ruhmredigkeit. Sie ist magisch notwendig, damit nicht eine Lücke gelassen wird, die es üblen Mächten erlaubt, sich nun doch durchzusetzen. Und der Tod droht nicht nur als Folge der Krankheit, sondern auch der bösen Omina, die sie bereits herbeigezogen hat.

Als kleines Dichtwerk stellt er die zu Paaren geordneten Ursachen den ebenfalls paarweise geordneten ominösen Vögeln, die die tödliche Folge ankündigen, gegenüber. Auch von diesen sind zwei ‚von gleicher Farbe': die beiden Eulen, zwei ‚von ungleicher Farbe': Geier und Krähe. Der schleichenden Krankheit, verkörpert durch kriechende (Vers 3: *pari* + *sṛp*) Würmer, steht gegenüber der drohende, den Kranken gleichsam umschwebende Tod, dessen Zeitpunkt man nicht kennt, symbolisiert durch ein Paar Nacht- und ein Paar Tagvögel, durch zwei ihn schon von ferne ankündigende Ruf- und zwei sich bereits nahende, ihn für die nächste Stunde erwartende, Aasvögel:

„Zwei sind von gleicher Farbe, zwei sind von ungleicher Farbe: [je] zwei [der Krankheit bringenden Würmer] sind schwarz, [je] zwei sind rot;

---

[11] *úlūka-* m., erst seit den jüngsten Schichten des RV, kann kaum mit lat. *ulucus* ‚Kauz' identifiziert werden (abweichende Quantität der zweiten Silbe!). Auch für ein Onomatopoeticum möchte ich es nicht halten (onomatopoetica non sunt multiplicanda!). Man kann analysieren — nach *prátīka-* n. ‚Gesicht' aus *prati* + *Hka-* usw. — *uru* + *Hka-* ‚von breitem Gesicht': allen Eulen ist der breite Kopf gemeinsam. *ulū-* natürlich volkssprachliche Lautform für hochsprachliches *urū-* (Ait. Br. *urūka-*). Der Akzent (gegenüber *urúloka-*, *urúyuga-*) wohl wie in Bahuvrīhis mit *cátur-* (gegenüber dem Flexionsstamm *catúr-*) als Vorderglied, als alt erwiesen durch germanische Entsprechungen: Wackernagel, Altind. Grammatik II, 1 § 113c.

der braune (Kauz) und der braunohrige (Uhu) [sind von gleicher Farbe], der Geier und die Krähe [sind von ungleicher Farbe] — [alle] diese sind [durch das gewaltige Wort (Vers 2) des Spruches] erschlagen."

Dieser Band ist dem Gedächtnis eines Forschers gewidmet, dem Sprachwissenschaft, deutende Religionswissenschaft und ästhetische Würdigung literarischer Kunstwerke eine Einheit waren; der immer gesucht hat, der nachschaffenden Phantasie ihr Recht neben kombinatorischem Scharfsinn auch in den Regionen formaler Analyse zu belassen. Ich hoffe, meine kurze Untersuchung hat doch gezeigt, wie sehr ich mich Hermann Güntert in solchen grundsätzlichen Auffassungen verbunden wissen muß.

WURZEL *YAT* IM VEDA UND AVESTA (NEBST EINEM EXKURS ÜBER EINE ALTIRANISCHE (ALTINDISCHE?) ANALOGIE ZUM ZWEITEN ABENTEUER SINDBADS, DES SEEFAHRERS

I. Vedisch *yat*

yat »in fester Weise eine Stellung einnehmen«

1 H. Oldenberg hat[1] für intransitiv gebrauchtes, medial flektiertes vedisches *yat* die Bedeutung »sich aufstellen« erschlossen. Dies in Richtigstellung des Ansatzes von R. Roth (im PW), der von dem Begriff »anschließen, aneinanderreihen«, med. »sich anschließen, aneinanderreihen« ausgeht, und im Widerspruch zu Geldner[2], der als Grundbedeutung »gleichkommen, ebenbürtig sein« (Übersetzung[3]: »den gleichen Rang einnehmen«) annimmt und von da aus zwischen Ansätzen wie »wetteifern, gleichzukommen oder zu überbieten suchen«, »jmdm. nicht nachstehen wollen«, »eifern, eifrig sein«, dann auch einfach »eilen« und schließlich gar »abmarschieren«, im Kaus. »jmdn. zum Nacheifern oder Wetteifern anspornen, ein gutes Vorbild geben«, »aneifern« hin- und herfahren möchte. Wie Oldenberg in vorsichtiger, vom Sprachgebrauch der Brāhmaṇas, die das Verb in einer der Interpretation verhälnismäßig leicht erfaßbarer Weise brauchen, ausgehender Untersuchung nachweist, ist dabei »nicht an ein beliebiges, zweckloses Sichhinstellen gedacht«, sondern man nimmt eine Stellung ein, *auf die etwas ankommt, die* der eigenen Natur angemessen ist oder *auf die eigenen Zwecke berechnet ist*«[4]. Von »Eilen« oder von

[1] IF 31 (1913), 127ff. = Kl. Schriften (1967) 2, 814ff.

[2] Ved. Stud. 3 (1901) 11ff.

[3] Zu RV 1.85.8 »'in gleichem Rang stehn' oder 'in gleichem Rang zu stehn suchen'« —als ob das dasselbe wäre! —, zu RV 10.113.7 »*yat* eigentlich 'auf gleicher Stufe stehn', schließt den Begriff des Rivalisierens ein«. Zu RV 3.16.4 jedoch: »*ā* + *yat* ist synonym mit *prati* + *sthā* usw.«, mit trefflichem Hinweis auf *āyattamūla-* »festgewurzelt«. Schon Ved. Stud. 3, 21 wird AB *ayatanta* (1.14.5) richtig mit »sie stellten sich auf« wiedergegeben.

[4] Sperrungen von mir!

»Wetteifern« kann er, zunächst in den Brāhmaṇas, dann auch im RV, »keine Spur entdecken«.

2 Diese Definition des von *yat* benannten »Sichhinstellens«, der »Stellung, die jemand einnimmt«, führt ihn zu paraphrasierenden Wiedergaben wie »seine Stellung einnehmen«, »den ihm zukommenden Platz einnehmen«; kaus. »jmdm. die (rechte) Stellung anweisen«, »an den rechten Ort stellen«. Oldenberg beigetreten sind, ausdrücklich: B. Schlerath, Oriens IX (1956), 306, Königtum im Rig- und Atharvaveda (1960) 37ff., und E. Benveniste, Indo-Iranica, Mélanges... Georg Morgenstierne (1964), 21ff. (insbes. 25), stillschweigend: J. Narten, Die sigmatischen Aoriste... (1964), 203, indem sie für *yat* die Bedeutung »(sich) aufstellen« ansetzt [5]. Ich selbst habe, wo ich Gelegenheit hatte, auf *yat* zu sprechen zu kommen (Fremdling im Rigveda (1938), Mitra and Aryaman (1957), mich zu Oldenbergs Auffassung bekannt.

3 Weiteres Nachdenken, angeregt durch die Untersuchungen Schleraths und Benvenistes, hat mich nun doch zum Zweifeln daran veranlaßt, ob Oldenberg, dessen »sich Hinstellen« ich für evident richtig halte [6], wirklich genau die Nuance trifft, die *yat* von andern Verben des »Sichhinstellens« unterscheidet. Handelt es sich wirklich immer, und nicht nur da, wo ein bestimmter Kontext diese Nuance nahe legt, um ein Sichhinstellen, das »in rechter, einem zukommender Weise« geschieht? Ich täusche mich wohl kaum, wen ich auch in der lakonischen Kürze des von J. Narten gegeben Ansatzes eine weise Zurückhaltung gegenüber Oldenberg »in rechter Weise« zu erkennen glaube [7].

[5] K. Hoffmanns Übersetzung von *yōiθəmā* in Y 28.9 »[die] wir uns angereiht haben«, dürfte sich kaum, wie Schlerath vermutet, »auf Oldenberg stützen«, sondern auf das PW, das für *yat* med. von »sich anschließen, sich anreihen« ausgeht. Vgl. im übrigen u. §*22*. — Man tut der 'Erlanger Schule', deren Verdienste um die Vedologie ja gar keiner Hervorhebung bedürfen, kaum Unrecht mit dem Hinweis darauf, daß sie lexikalische Präzisierungen oder gar Neuaufstellungen, die für die Feststellung der Satzkonstruktion oder einer grammatischen Funktion ohne Bedeutung sind, grundsätzlich — falls sie nicht etwa für einen etymologischen Vorschlag wichtig scheinen — unberücksichtigt läßt.

[6] Gegen Geldner und gegen Renou, Etudes sur le vocabulaire du Rigveda (1958), 44ff. Renou, ausschließlich an Geldner orientiert, hält Oldenberg nicht einmal eines Hinweises, geschweige denn einer Berücksichtigung (die bei Geldner sich doch gelegentlich verrät) für würdig.

[7] Für theoretisch möglich muß man es allerdings halten, daß eine so intime Kennerin der Brāhmaṇagrammatik und -ausdrucksweise, wie es J. Narten ist, ganz ohne fremde Hilfe die Sphäre, in der die Bedeutung der Wurzel liegt, aus eigener Erfahrung mit der Brāhmaṇaprosa abstrahiert hat, die Bedeutungsformulierungen wie »sich anreihen«, oder »in gleichem Rang stehn« oder gar »wetteifern« schlechterdings nicht erlaubt.

Wenn es sich um eine typische Art besonderen Stellungnehmens handelt, eines Stellungnehmens, »auf das etwas ankommt«, »das auf Zwecke berechnet ist«, für dessen Benennung ein eigenes Verb zur Verfügung steht, darf man erwarten, daß es eine besonders nahe liegende, gerade der Natur des Stellungnehmens entsprechende, sie gewissermaßen zu ihrer Eigentlichkeit steigernde, Variante ist. Das wäre ein sich »in fester Weise« hinstellen. Natürlich wird dies nun meistens im Hinblick auf den Zweck »richtig«, sein, eben weil es fest ist. »In richtiger Weise« kann man auch denken, sprechen, handeln, sich überhaupt verhalten. »In fester Weise« paßt nur zu ganz bestimmten Verben: »in fester Weise« greift, d.h. packt man, oder stellt man sich hin, bezieht man eine Stellung, nimmt man eine Lage ein: wie anders kann man das zweckvoll, mit besonderer Absicht tun?

Dem entspricht ja nun auch die von Oldenberg hervorgehobene, jedem, der mit der Brāhmaṇa-Prosa einigermaßen vertraut ist, selbstverständliche, Quasi-Synonymität von *yat* und *prati* + *sthā*, das ja ebenfalls nicht »sich richtig«, sondern »sich fest hinstellen« heißt. Der Unterschied ist offenbar, daß bei *prati* + *sthā* die Vorstellung eines mit den Beinen ausgeführten, bei *yat* auch eines anderswie zustandegekommenen Sichhinstellens zugrunde liegt. Genauer würde ich *yat* bestimmen als: »eine feste Stellung, Lage, Position einnehmen«, *prati* + *sthā* »sich mit den Beinen fest hinstellen« (wobei natürlich auch hier übertragener Gebrauch durchaus möglich bleibt). Die Vorstellung — in der Ausdrucksweise K. Hoffmanns: das Noem[8] — »mit den Beinen« begleitet *yat* nicht wesentlich, tritt nur in besonderem Zusammenhang hinzu, bei *prati* + *sthā* ist sie wesentlich, kann nur im besonderen Zusammenhang in den Hintergrund treten oder ganz fortbleiben.

4 Es sei zunächst noch einmal an einige Ausdruckweisen der vedischen Prosa erinnert. Es steht hier — wie man es sich leicht an weiteren Fällen, z.B. den von Oldenberg noch angeführten, bestätigen kann — durchaus die Idee der Festigkeit im Vordergrund.

āyattamūla- (Tāṇḍ. Br. 20.16.1) »festverwurzelt« (Geldner zu RV 3.16.4) — und nicht »richtig« oder »in der Natur der Wurzeln angemessener Weise verwurzelt«.

Neben eine Ausdrucksweise wie ŚB 11.5.2.10 *āyātayati pratiṣṭhāpayati* »er läßt fest Stellung nehmen: er stellt fest hin« halte man KS 37.16

[8] Injunktiv im Veda (1967), 37ff.

... sapta prāṇās ... tān evāsmin dadhāti tān asmin viyātayati tān asmād anapagān karoti »die Lebenshauche (Lebensfunktionen) sind sieben ... diese legt er in ihn hinein: diese läßt er in ihm in verschiedener Weise (in bestimmter Weise) fest Stellung nehmen: er macht sie zu solchen, die nicht fortgehn«. Die Vorstellung »in richtiger Weise« mag man in *vi* ausgedrückt finden, worauf es ankommt, ist, wie der letzte Satz deulich genug sagt, daß sie fest verankert, fest verwurzelt sind. Vgl. auch AV 17.1.30 *sahasraṃ prāṇā máyy ā́ yatantām* »tausend Lebenshauche« (Lebenskräfte) sollen in mir fest Stellung nehmen (sich in mir fest verankern, fest verwurzeln); Ch. Up. 3.12.3 *asmin [śarire] hime prāṇāḥ pratiṣṭhitāḥ* »in diesem Körper haben ja diese Lebenshauche fest Fuß gefaßt (in ihm sind sie verankert, befestigt)«.

Verwendungstypen von *yat* med. »eine Stellung fest einnehmen« und von *yātaya-* »jmdn. veranlassen, eine Stellung fest einzunehmen«

5 Überblickt man die Verse, in denen die Wurzel *yat* im RV begegnet, stellt sich heraus[9], daß es sich in den meisten Fällen um

[9] Dieses Resultat ist allerdings nicht zu erreichen, indem man »die Wurzel dreht und wendet«, wie Geldner sein eigenes Verfahren kennzeichnet — in dieser Weise mißhandelt, muß sie rätselhaft (»schwierig«, Geldner zu 3.59.1a) bleiben —, sondern indem man konsequent die Zentralbedeutung festhält und die Kontexte, in denen sie genannt ist, sorgfältig auf ihren Sinn hin abhorcht. Gewiß ergeben sich bei diesem Vorgehn zunächst Übersetzungen, die nicht immer oder häufig nicht idiomatisch klingen — immer wieder muß man, schmerzlichem Zwang gehorchend, seine eigene Muttersprache auf ein Prokrustesbett spannen. Es kommt aber bei einer 'Entzifferungsübersetzung', deren Anliegen es ist, die genaue Wortbedeutung herauszubringen und zu sichern, darauf an, fürs erste die Ausdrucksweise des Originals so genau wie möglich nachzuahmen und nicht schon während des Aktes der Erfassung des Wortlauts dem Sprecher voreilig-besserwisserisch ins Wort zu fallen. Die gedanklich-blasse Konsequenz Oldenbergs, die den mit allen Fasern seines Herzens, wenn auch mit höchst fragwürdigem ästhetischen Urteil, auf anschauliche Konkretheit drängenden Geldner zutiefst unbefriedigt lassen mußte, ist nicht durch pittoreske Willkür zu ersetzen, sondern weiter zu führen und zu entwickeln: Oldenbergs durch Abstraktion gewonnene, natürlicherweise farblose 'Bedeutung' ist in die Einzelzusammenhänge zu verfolgen, um den konkreten, farbig schillernden Sinn, in dem sie hier erscheint, sichtbar zu machen, also den in der Sprache (*langue*) benannten Begriff in die im Zusammenhang der Rede (*parole*) gemeinten Vorstellungsaggregate (Hoffmann: Noemaggregate) zu verwandeln. Wir wenden dabei linguistische Methoden an, die keineswegs nur für die Entzifferung des RV gültig sind: auch bei der Interpretation eines klassischen Sanskrittextes würden wir es ablehnen, eine bestimmte 'Wurzel' zu einer 'Wunschkuh' zu machen, aus der man alles beliebige herausmelken kann, wie ein Mallinātha es tut, wenn er zu Śiś. 3.37 bemerkt: *kalatiḥ kāmadhenuḥ* »Das Verbum *kal* ist eine Wunschkuh«. Eine Wurzel ist nicht einem konkreten Stück Vieh vergleichbar, sondern eine abstrakte, deshalb aber keineswegs chimärische, Realität.

mehrfach begegnende, typische Arten des »sich in fester Weise Hinstellens« handelt :

A) Die sich ergebende Stellung, Lage, Position stellt ein festes Neben- oder Hintereinander, eine feste Anordnung, Folge, ein festes gegenseitiges Verhältnis her. In diesen Fällen machen adverbiale Ausdrücke : *śreṇiśás* »reihenweise« (1.163.10,3.8.9), *anupūrvám* »hintereinander« (10.18.6), *ṛtuthā́* »in geregelter Folge« (5.32.12), Vergleiche : *haṃsā́ iva* »wie Wildgänse« (1.163.10,3.8.9), *yamé iva* »wie Zwillingswesen« (10.13.2), ein Instrumental der Begleitung : *yátānāḥ mahnā́ rāyáḥ* »sich aufgestellt habend mit einer Fülle von Reichtum (von weiteren reichen Gaben begleitet)« (5.33.10), oder, schließlich, der gegebene Zusammenhang (hierher *yat* im Zusammenhang mit den Ādityas, worüber gesondert u. § 17) die Meinung klar.

Einer besonderen Bemerkung bedürfen nur die zwei Vergleiche.

10.13.2a *yamé iva yátamāne yád aítam* »als ihr (die beiden Opferspeisekarren) kamt, wie zwei Zwillingswesen (also eng und dauernd zusammengehörig) Aufstellung nehmend ...« : weil sie sich vollkommen gleichen und unzertrennlich dicht beieinanderstehn, im unausgesprochenen Gegensatz zu zwei *mithuná-*, also zwei sich gegenüberstehenden, aber sich ergänzenden Paarhälften wie Mann und Frau.

3.8.9 spricht von den »Opferpflöcken« (*sváru*), die »zu uns gekommen sind«, »indem sie fest Aufstellung genommen haben (*yátānāḥ*) reihenweise wie Gänse« : man wird hier an in fester Ordnung, im 'Gänsemarsch', hintereinander her watschelnder Gänse denken, der Blick ruht offenbar auf der linearen Anordnung.

Im Vergleich mit den »himmlischen Rossen« (1.163.10) dagegen ist natürlich von hoch am Himmel, in unverändert beibehaltener Keilform rasch und ausdauernd dahinfliegenden Wildgänsen die Rede. Auf diese Keilform sind, wie ich meine, die zunächst dunkel scheinenden (und bisher nicht verstandenen), die himmlischen Rosse charakterisierenden, drei Adjektiva zu beziehen :

1.163.10 *īrmā́ntāsāḥ śílikamadhyamāsaḥ*
sáṃ śū́raṇāso divyā́so átyāḥ
haṃsā́ iva śreṇiśó yatante
yád ā́kṣiṣur divyám ájmam áśvāḥ

»Die himmlischen Rosse beziehen fest Stellung, reihenweise wie Wildgänse, indem ihre Seiten Schenkel sind, ihre Mitte ein hohler (leerer) Raum, ihre Nase (Spitze) ein Held (ein besonders starkes Pferd, bzw. eine besonders starke Wildgans), wenn die Pferde die himmlische Rennbahn erreicht haben«.

irmá- m. »Vorderschenkel« ist bestens beglaubigt (AV, ŚB, MS 4.2.13 [4.36.6]). Auch wir sprechen von den 'Schenkeln', eines Dreiecks.

śúraṇāsas unübersetzt zu lassen (Geldner), besteht keine Veranlassung. Es ist der Plural eines Kopositums *śúra-nas-*, dessen Glieder beide bekannt sind. Natürlich ist mit »die Nasen von Helden habend« (Bloomfield, Repetitions) nichts anzufangen, diese Auflösung ist ja aber keineswegs notwendig [10].

śilika- n.(?) stelle man zu *sirá* »Ader« (mit volkssprachlicher Ersetzung von *s* und *r* durch *ś* und *l*), das als »die Hohle« zu interpretieren ist (vgl. skrt. *suṣira-* »hohl«). Das »Hohle in der Mitte« kann den gesamten Raum zwischen den Schenkeln, möglicherweise auch die nicht vorhandene, nur gedachte Hypotenuse des bei der Aufstellung gebildeten Dreiecks meinen.

6 B) Die sich ergebende Stellung usw. ist als an einem besondern Ort, in einem bestimmten Bereich lokalisiert gedacht:

pārthive sádane »am irdischen Sitz« (1.169.6), *ádhi sánu pṛ́śneḥ* »auf dem Rücken der Erde« (6.6.4), *ánu jánān ... páñca* »bei den fünf Völkern« (9.92.3), *úpa dyávi* »nahe am Himmel« (8.43.4), *divi ... bhúmyopári* »am Himmel, oberhalb der Erde« (10.75.3), *devéṣu* »bei den Himmlischen« (3.16.4,1.186.11), *svarājye* »im Herrschaftsbereich« (5.66.6).

Wesentlich ist, wofür einzelne Kontexte noch besondere Indizien bieten, daß die eingenommene Stellung bleibt, zeitweise — als Fahrtunterbrechung und zum Zweck, Gaben zu bringen: 1.169.6, um Geschenke zu erlangen: 1.186.11 —, oder für immer — um sicheren dauernden Schutz zu genießen: 5.66.6; das Rauschen des Stroms »stellt sich fest (dauernd) am Himmel (heftet sich fest an den Himmel)«, wie er auch »sein unendliches Schnauben in die Höhe treibt«: 10.75.3.

Man kann natürlich einen Ausdruck wie *devéṣu yat* 'übersetzen' mit Ausdrücken wie: »den Göttern anliegen« (1.186.11) oder auch »zu den Göttern streben«. Daß solches Ausweichen vor der Wörtlichkeit seine ernsten Gefahren hat und zu wesentlichen Mißverständnissen führen kann, hat Schlerath, Königstum, 37ff., in ebenso sorgfältiger wie überzeugender Argumentation an 9.92.3 gezeigt. Ich weiche von ihm nur insofern ab, als ich *bhúvat* in c nicht als Inj., der neben den Präsentien von b und d doch recht auffällig wäre, sondern als Konj. fasse, was ja bekanntlich ebenso gut möglich ist, demgemäß c und

[10] Die bei Wackernagel-Debrunner Altind. Gramm., Nachträge zu Bd. I (1957), 162 vorgetragene Vermutung darf auf sich beruhn bleiben.

d nicht als parallele Feststellungen, sondern c als Motivation von d verstehe:

9.92.3cd *bhúvad víśveṣu kā́vyeṣu rántā-*
nu jánān yatate páñca dhíraḥ

»[Damit] er werde einer, der sich an sämtlichen Dichtungen erfreut (damit er sich an sämtlichen Dichtungen erfreuen kann), nimmt der Weise (Soma) bei den fünf Völkern fest Aufstellung (nimmt er hier seinen ständigen Aufenthalt)«.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen zwei Ausdrucksweisen, die außerhalb des Stereotypen stehn:

1.64.4b *vákṣassu rukmáṁ ádhi yetire śubhé*

»Sie (die Marut) haben sich zum Putz Goldschmuckstücke auf den Brüsten befestigt«.

Dies ist die einzige Stelle, an der mediales *yat* nicht reflexiv-intransitiv, sondern, die Beteiligung des Agens an der Handlung ausdrückend, faktitv-transitiv gebraucht ist.

8.20.12 *tá ugrā́so vṛ́ṣaṇa ugrábāhavo*
nákiṣ ṭanū́ṣu yetire
sthirā́ dhánvāny āyudhā́ rátheṣu vó
'nikeṣv ádhi śríyaḥ

»Die starken Bullen von starken Armen (die Marut) haben sich keineswegs auf ihre Körper gestellt: feste (gespannte) Bogen, Waffen sind auf euren Streitwagen, auf euren Gesichtern Glanz«.

»Sie haben nicht fest auf ihren Körpern Stellung genommen« besagt offenbar: sie verlassen sich nicht auf ihre bare Körperkraft, also ihre 'starken Arme', sondern sie haben auch noch Bogen und andere Waffen und weiter (schreckeinflößende) bunte Kriegsbemalung (vgl. z.B. noch 1.166.10 *vákṣassu rukmā́ rabhasā́so añjáyaḥ* »auf euren Brüsten sind Goldschmuckstücke, wilde Schminken«). Man denke auch an deutsche Idiome wie: »auf sich selbst gestellt sein«, »seine Sache auf Gott stellen«, »Ich hab mein 'Sach' auf nichts gestellt«.

7 C) Die feste Stellung, die man einnimmt, dient einem besonderen Zweck. Man stellt sich fest auf (*yat* med. oder *yātaya-* med.):

1. zum Kampf: 1.33.6, 1.85.8, 10.113.7, 7.93.5, 10.91.7, 7.83.8, 1.83.3.

Zu bemerken wäre, daß der in diesen Zusammenhängen mehrfach begegnende Lok. (*pṛ́tanāsu yetire* 1.85.8, *śū́rasātau yátaite* 7.93.5, *dāśarājñé páriyattāya* 7.83.8) nicht den Ort nennt, an dem man sich fest aufstellt — das wäre der Erdboden oder der Streitwagen

(10.91.7), — sondern den Zweck, 'im Hinblick auf den, zu dem' man sich aufstellt (Delbrück, Altind. Syntax, 119). Das Idiom ist noch im Epos in ganz geläufigen Ausrücken erhalten: *pṛtanāsu, raṇe, saṃyuge yatta-* »zum Kampf aufgestellt, kampfbereit« (PW unter *yat* h).

7.83.8 *dāśarājñé páriyattāya viśvátaḥ* ...

»[dem Sudās] der sich zum Kampf mit den zehn Königen rings (*pári*) nach allen Seiten aufgestellt hatte (weil er nämlich von allen Seiten umringt war)...«

Vgl. auch AB 2.31.4 *tān samantam eva ... pariyattān udapaśyan* »da sahen sie (die Himmlischen) sie (die Asuras), die sich in nächster Nähe (*samantam*) rings aufgestellt hatten«. In der Prosa wird *pariyattá-*, das zunächst vom Umsteller (AB 2.31.4) wie vom Umstellten (RV 7.83.8) gesagt werden kann, dann auch einfach im Sinne von »umstellt« gebraucht, z.B. TS 2.2.7.5 *baddhó vā páriyatto vā*.

1.83.3c *ásaṃyatto vraté te kṣeti púṣyati* »unaufgestellt (ohne sich zum Kampfaufstellen zu müssen) wohnt er friedlich in Deinem Versprechen (im Schutze Deiner Verheißung), er gedeiht«.

8 2. zum Streit:

7.76.5b *sáṃ jānate ná yatante mithás té* »sie vertragen sich, sie stellen sich nicht gegenseitig [zum Streit] auf«.

9 3. zur Freundschaft:

10.29.8b *ásmai yatante sakhyấya purvíḥ* »ihm, seiner Freundschaft, nehmen viele [Völker] fest Stellung ein«, d.h. sie bieten sich für immer seiner Freundschaft an.

10 4. zum Vertrag:

TS 4.1.7.2e usw. *mitréṇāgne mitradhéye yatasva* »Durch Vertrag [schluß], Agni, nimm fest Stellung in einem Vertragsverhältnis (oder: »mit Hinblick auf ein, zu einem Vertragsverhältnis«: o. § 7)«.

Paipp. S. liest *mitradheyam*, was Verschreibung sein könnte, vielleicht aber Verdeutlichung, wie im Epos (noch nicht im Veda) *raṇe yat* »sich zum Kampf aufstellen« (o. § 7) auch durch *raṇam yat* (PW unter *yat* e), also einer Konstruktion mit Akk. des Ziels, ersetzt wird. AVŚ. 2.6.4 liest *mitradhás*, besagt also: »durch Vertragsschluß stelle dich fest auf als Vertragschaffender (-schließender)«.

Zum Opferspruch *yátasva sadasyaìr* (u. § *12*) heißt es TS 6.6.1.4 *iti mitratvāya* »so sagt man, damit [auf Vertrag beruhende] Freundschaft sei«.

Vgl. auch AB 8.8.13 *mitra evainaṃ tad antataḥ pratiṣṭhāpayati, tathā hi mitre pratiṣṭhitaḥ*.

Hierher wohl auch

RV 9.86.42cd *dvā́ jánā yātáyann antár iyate*
nárā ca śáṃsaṃ daívyaṃ ca dhartári

»indem er die zwei Völker (das irdische und das himmlische) in ein festes [gegenseitiges] Verhälnis bringt, geht er [hin und her] zwischen der Rede der Männer (dem Opferpreis) und der der Himmlischen (den göttlichen Verheißungen), damit Festhaltung (des Vertragsverhältnisses, oder auch: der Wahrheit [vgl. 2.23.17d *druhó hantā́ mahá ṛtásya dhartári*] sei)«.

Über weitere Zusammenhänge des von *yat* benannten Begriffs mit dem Begriff des Vertrags vgl. u. §§ 16ff.

11 5. zu sonstigen, entweder ausdrücklich genannten oder sich aus dem Zusammenhang ergebenden, Zwecken: 1.95.7, 10.13.5, 7.79.2, 3.16.4, 9.97.30.

3.16.4cd *ā́ devéṣu yátata ā́ suvírya*
ā́ śáṃsa utá nṛ́ṇām

»[Agni,] der fest Aufstellung nimmt bei den Himmlischen (o. § 6), im Hinblick auf (um zu erwirken, o. § 7) Reichtum an Söhnen (den die Himmlischen gewähren) und auch im Hinblick auf (um zum Himmel zu bringen) die Rede der Männer (den Opferpreis, den die Irdischen spenden)«.

Zum Nebeneinander der Lokative unterschiedlicher Funktion (*devéṣu* einerseits, *suvírye*, *śáṃse* andrerseits) vgl. etwa AB 1.14.5 *devāsurā vā eṣu lokeṣu samayatanta ta etasyāṃ prācyāṃ diśy ayatanta* »'Himmlische' und Asuras stellten sich gegenseitig (*sam*) [zum Kampf] auf im Hinblick auf (um) diese Welten. Da stellten sie (die Götter) sich in der östlichen Himmelsrichtung auf«.

9.97.30cd *pitúr ná putráḥ krátubhir yatānáḥ*

»dich aufstellend mit (zugleich mit, in Übereinstimmung mit) unserm (jeweiligen) Wollen, wie der Sohn [in Übereinstimmung mit dem Wollen] seines Vaters [sich gern zu irgend einer Anstrengung aufstellt]«. Vgl.

1.68.9ab *pitúr ná putrā́ḥ krátuṃ juṣanta*
śroṣan yé asya śā́sam turā́saḥ

»Sie, die seiner Anweisung überholend (ihr gleichsam zuvorkommend) gehorchen, lassen sich gern gefallen (führen gerne aus) sein Wollen, wie Söhne [das Wollen] des Vaters«.

12 D) Man bezieht fest Stellung, stellt sich auf, zu einer bestimmten Zeit:

kadā »wann« (5.3.9, von Agni), *sū́ryeṇa* »mit der Sonne« (10.62.11, von dem Opfergeschenk; 1.98.1, von Agni), *bhānúnā ... sū́ryasya* »mit dem Strahl der Sonne« (5.37.1, von Agni), *raśmíbhiḥ sū́ryasya* »mit den Strahlen der Sonne« (5.4.4, von Agni; 1.123.12, von den Morgenröten, 9.111.3, von dem als Streitwagen gedachten Soma), *girbhíḥ* »mit den Liedern, zur Zeit, da die Lieder erklingen« (3. 58.8, von den beim Opfer gespendeten Labungen).

Wie Oldenberg richtig sagt, wird *yat* »sich aufstellen [zum Kampf oder dergl.]« in der vedischen Prosa niemals mit dem Instr. desjenigen oder derjenigen, mit denen man kämpfen will, konstruiert. Also ist solche Konstruktion auch für den RV nicht anzunehmen, abgesehen davon, daß ein Streit oder Wettstreit mit der Sonne seitens eines noch so glänzenden Opfergeschenks, aber auch seitens des Morgenfeuers oder der Morgenröten, nicht passend wäre. Also haben wir es mit Instrumentalen der Zeit zu tun: »mit der Sonne«, d.h. »mit dem Aufgang der Sonne.

Danach ist wohl auch der Opferspruch *yátasva sadasyaíḥ* TS 1.4.4.3.2m usw. zunächst aufzufassen: »Stell dich (gemäß ŚB 4.3.4.18 ist der »Sitz«, *sadas-*, angeredet) auf zusammen mit den Opferern«, d.h. zur Zeit, da die Opferer sich aufstellen. Natürlich kann man auch anders ausdeuten: »in Übereinstimmung mit ...«: »so, daß keiner ohne Sitz bleibt«: ŚB 4.3.4.18; »damit Freundschaft entsteht«: TS 6.6.1.4 (o. § *10*).

Zu *devébhir yatathas* (RV 6.67.10) u. § *18*.

13 E) Man nimmt fest Stellung, um einer Bewegung ein Ende zu machen, gegebenenfalls eine neue zu ermöglichen:

5.59.2cd *dūredṛ́śo yé citáyanta émabhiḥ*
antár mahé vidáthe yetire náraḥ

»[Die Marut, die regenbringenden Winde], die als in der Ferne sichtbare wahrnehmbar werden durch ihre Bewegungen (die Staub usw. aufwirbeln usw.), haben zwischen [Himmel und Erde, oder auch: ihren Bewegungen] fest Stellung genommen (sind nicht alsbald weiter gezogen) im Hinblick auf (o. §§ 7 [11]), die große Verteilung (um reichlich Regengüsse zu spenden)«.

[11] Im spätern Sanskrit geht das Idiom »eine Schuld zum Stillstand kommen lassen« ~ »eine Schuld begleichen lassen« (vom Gläubiger) seine eigenen Wege. Man bildet dazu ein *ṛṇam yatate* (Manu 8.158) »er begleicht die Schuld« (in der ved. Sprache unmöglich) und von hier aus ein neues Kaus. mit doppeltem Objekt: »jmd.n seine Schuld begleichen, abgelten lassen«: z.B. Mahābh. (Poona) 13. 105.16 *yatrābalā balinaṃ yātayanti | tatra tvahaṃ hastinaṃ yātayiṣye* »im Jenseits, wo die Schwachen den Starken seine Schuld abgelten lassen, dort werde ich dich deine Schuld, [nämlich] den [mir fort-

10.77.2c *divás putrāsa étā ná yetire*

»die Söhne des Himmels (die Marut) haben fest Stellung genommen wie Antilopen«, die nach einem ihrer weiten Sprünge sicher auf ihren Füßen landen, fest genug, um sogleich den nächsten Sprung zu tun: es ist an Windböen gedacht.

Hierher gehört wohl auch das auch später geläufige Idiom *ṛṇam yat* »eine Schuld eintreiben«:

10.127.7 *úpa mā ... támas ... asthita*
úṣa ṛṇéva yātaya

»Zu mir ist das... Dunkel getreten, laß es, Morgenröte, zum Stillstand kommen wie Schulden!«

Zu Grunde liegt wohl das Bild einer 'schwebenden' Schuld, die durch Begleichung aus diesem Zustand befreit wird. Es entspricht das engliche Idiom »*to settle a debt, an account*«, der Unterschied ist nur, daß dieses wohl vorwiegend vom Schuldner, *ṛṇaṃ yātaya-* vornehmlich vom Gläubiger gesagt wird — vom Schuldner wohl TS 2.6.10.2, sicher KS 36.5[11].

14 F) Bei der eingenommenen festen Stellung kommt es darauf an, daß sie bleibt:

5.59.8ab *mímātu dyaúr ... sáṃ dānucitrā uṣáso yatantām*

»es brülle der Himmel ... feste Stellung beziehen (um zu bleiben) sollen durch Feuchtigkeit deutliche (leuchtend bunte) Morgenröten«: um eine lange Reihe von prächtigen Morgenröten, wie sie zur Zeit der Trockenheit fehlen, angekündigter, regenreicher Tage wird am Schluß des die den Monsun-Regen bringenden Marut verherrlichenden Liedes gebeten.

Analog 9.39.2.

Faktitiv-transitives *yata-* akt.

14 Daß das aktive Präsens *yata-* synonym mit dem Kausativum *yātaya-* verwendet wird, springt in die Augen und wird allgemein anerkannt. Es entsprechen sich

genommenen] Elefanten, abgelten lassen«. Es geht nicht an, diese späte, nur als Resultat geschichtlicher Entwicklung zu begreifende Ausdrucksweise für den RV vorauszusetzen. Dies wegen Meillet, JA 1907 II, 148 und Lüders, Varuṇa I (1951), 38: weder »faire tenir leurs engagements aux hommes«, noch »die Leute zur Begleichung des Schuldigen veranlassen« ist eine grammatisch vertretbare Übertragung von rigved. *yātaya-*.

3.59.1 *mitró jánān yātayati*, 3.59.5, 8.102.12, 1.136.3, 5.72.2 *yātayájjana-* (von gewissen Ādityas) einerseits, und

7.36.2 *jánaṃ ca mitró yatati*, 5.65.6 *imáṃ jánaṃ yatathaḥ*, 6.67.3 *jánān ... yatatho mahitvā́* (von Mitra und Varuṇa).

Gegentlich scheint aktives *yata-* ohne den Akk. des Veranlaßten gebraucht zu sein. Wir werden dann aber nicht gleich zu der Annahme greifen, das Akt. sei, etwa um des Metrums willen, anstelle des Mediums gebraucht, also einen Solezismus voraussetzen. Dies wäre zwar möglich für 5.74.2c *kásminn á́ yatatho náre* (von den Nāsatya), das man mit 5.59.2d *antár ... yetire náraḥ* (von den Marut: o. § *13*), oder 6.1.10cd *védī sūno sahasaḥ ... á́ te ... sumatáu yatema*, das man mit 5.66.6d *yatemahi svarā́jye* (o. § *6*) in Analogie zu bringen versucht sein könnte, nicht aber für 6.67.10d ... *yatatho mahitvā́* (von Mitra und Varuṇa), das man doch kaum von einer Aussage des gleichen Liedes: 3cd *jánān ... yatatho mahitvā́* und den andern Stellen trennen kann, an denen aktives *yata-* mit Akk. des Veranlaßten ebenfalls von Mitra und Varuṇa gebraucht wird (7.36.2, 5.65.6, 5.48.5).

Wir ergänzen also in 5.74.2 den überaus naheliegenden und eben deshalb fortgelassenen Begriff »Wagen«: »bei welchem (irdischen) Mann bringt Ihr [den Wagen] zum Stehen«, vgl. Vers 3c *kám ácchā yuñjāthe rátham* »zu wem hin schirrt Ihr Euren Wagen an«; in 6.1.10 einen Begriff wie *tanūm* zu dem Gen. *te*: »Möchten wir Deinen [Körper], Sohn der Kraft, auf dem Feuersitz (durch Lieder und Worte) in glückhaftem Wohlwollen fest Stellung nehmen (verharren) lassen«: es ist natürlich der versehrenden und verheerenden Wirkung des 'Körpers' des Agni gedacht, seiner *ghorā́ tanū́*, die zum Ausbruch kommt, wenn er nicht »in Wohlwollen verharrt«. Zur Konstruktion vgl. *dṛ́* »spalten« mit dem Genitiv des Besitzers des (nicht genannten) Körperteils, der gespalten wird; *han* »schlagen« mit dem gleichen Genitiv (Delbrück, Altind. Syntax, 161; RV 1.32.9b *índro asyā́ áva vádhar jabhāra* »Indra brachte die Schlagwaffe herab auf ihren [Körper]«.

15 An und für sich könnte zu einem intransitiven Medium wie *yatate* ein aktives Partizip gehören: Renou, Parfait (1925), 134. Man nimmt demgemäß für *áyatantā* in 2.24.5 intransitive Funktion an (Renou l.c.; Schlerath, Königtum, 38; Geldner, Übersetzung). Da aber *yátant-* in 5.48.5 (*yátann arím*) deutlich faktitiv verwendet ist, wird man doch auch *áyatantā* (Nom. dual. masc.) ... *anyádanyad* entsprechend verstehen (ein Akk. der Richtung bei intransitivem *yat* erst im Epos, o. § *10*). Es besteht keinerlei Veranlassung, einer zunächst

wörtlichen, grammatisch konsequenten Übersetzung auszuweichen: »weder das eine noch das andre fest Stellung nehmen lassend«.

Der ganze Vers bietet allerdings gewisse Schwierigkeiten (Oldenberg, Noten, nennt ihn rätselhaft). Ich gebe meine eigene Auffassung, deren Stimmigkeit — sie verwandelt die 'Rätselhaftigkeit' in eine sinnvolle, präzise Aussage — vielleicht auch ohne längere Diskussion einleuchten wird:

2.24.5 *sánā tā́ kácid bhúvanā bhávītvā*
mādbhíḥ śarádbhir dúro varanta vaḥ
áyatantā carato anyádanyad id
yā́ cakā́ra vayúnā bráhmaṇas pátiḥ

»Gewisse alte (im Sinne von: Seit altersher zur Enstehung bestimmte) Wesenheiten müssen mit Monaten und Jahren (daß heißt: im Lauf in Abschnitte gegliederter Zeit) zur Entstehung kommen — man hat Euch (diesen Wesenheiten) die Tore [durch die ihr zur Entstehung hättet treten können] gesperrt[12]. Es wandeln [jetzt] die zwei (Tag und Nacht[13]), indem sie von den Umhüllungen [durch Licht und Finsternis][14] (also: Helligkeiten und Finsternissen), die der Herr der [schöpferischen Wahrheits]formulierung geschaffen hat, weder die eine (Helligkeit/Finsternis) noch die andre (Finsternis/Helligkeit) sich festsetzen lassen«, d.h.: jetzt schafft der regelmäßige Wechsel von Helligkeit und Finsternis die in Abschnitte gegliederte Zeit, die gewissen Wesen zur Entstehung nötig ist, also allem mit und in der Zeit Entstandenem, allem Geborenen und Gewachsenem, im Gegensatz etwa zu Steinen und Bergen.

In b *mādbhiḥ śarádbhir dúro varanta vaḥ* fehlt nach der Zäsur eine Silbe: offenbar, um deutlich zu machen, daß mit *dúro* ein neuer Satz beginnt — eine kurze Denkpause, in meiner Übersetzung durch einen Gedankenstrich bezeichnet, trennt die allgemeine Aussage von der lebhaften Wendung an die Geschöpfe selbst. Die vorhergehenden

[12] *varanta*: 'Memorativ', wie K. Hoffmann, Injunktiv..., 297, den sogenannten 'Injunktiv' treffend getauft hat.

[13] Ich ergänze *dyā́vā* m. »Tag (und Nacht)«, elliptischen Dual von *div-* m. »Tag« (vgl. 1.113.13,; 10.17.11). Der Plural *dyávas* »Tage« neben *mā́sas*, *śarádas* 3.32.9, 6.24.7, 6.38.4. Der feminine Dual im Sinn von »Tag und Nacht«, die hier als Schwestern betrachtet werden, in 1.113.2d *dyā́vā várṇam carata āmināné* »Tag und Nacht wandeln indem sie gegenseitig ihre Farbe tauschen«. Ludwig wie Oldenberg ergänzen »Sonne und Mond«.

[14] Vgl. Thieme, Untersuchungen zur Wortkunde... (1949), 17ff., 25 (wo ich den ganzen Vers zu deuten nicht gewagt habe).

Instrumentale sind also mit *bhávitvā* zu konstruieren [15]: »durch Monate und Jahre« (Oldenberg und Geldner) wäre sowieso besser durch den Akk. ausgedrückt.

Faktitives *yat* von den Āditya

16 Wenn Oldenbergs Bestimmung der Bedeutung von faktitivem *yat* »die richtige Stellung anweisen«, »an den rechten Ort stellen« den Inhalt nicht genau trifft, vielmehr durch »jmdn. eine Stellung fest einnehmen lassen, eine feste Stellung einnehmen lassen« zu ersetzen ist, kann meine eigene frühere (o. § *2*) Interpretation von faktitivem *yat* in Verbindung mit Göttern, die den Vertrag schützen: »jemdn. die rechte Stellung (im sittlichen Sinn) einnehmen lassen«, »make [peoples] array (arrange) themselves [with regard to each other]«, die Oldenbergs Definition konsequent anzuwenden versucht, ebenfalls nicht richtig sein. Das gleiche gilt von Benveniste's (o. § *2*) »mettre [les races des hommes] à leur propre place«.

Auch von andrer Seite erhebt sich ein Einwand. Wenn von Göttern, die mit dem Vertrag zu tun haben, die Rede ist — also von Mitra (»Gott Vertrag« [16]), Varuṇa (dem Gott des Eides [Lüders] oder vielmehr der wahren Rede, dem »Gott Wahrheitswort« [17]), oder von Aryaman (dem »Gott Gastfreundschaft« [18]), oder schließlich von den Nāsatya (die ja als vertragschützende Götter in den Mitanni-Verträgen angerufen werden [19]), erwarten wir doch natürlicher Weise, daß ihre Funktion als die des Schutzes der Heiligkeit des Vertrags, als die der Garanten der Vertragstreue, bestimmt wird. Ihre eigentliche Aufgabe muß es doch sein — nicht den Vertrag zu stiften, sondern — seine Unverbrüchlichkeit, die Einhaltung eines einmal geschlossenen Vertrages, zu bewachen und zu erzwingen, sei es durch Bestrafung des Vertragsbrüchigen, sei es durch Belohnung des Vertragstreuen. In der Tat ist ja von diesen Tätigkeiten des avestischen Miθra vom ersten bis zum letzten Vers des Mihr-Yašt ganz ausschließlich die Rede:

[15] Zur Entstehung des Instrumentals der Zeit aus dem komitativen Instrumental: W. Schulze, Kleine Schriften, 652.

[16] A. Meillet, JA 1907 II, 143ff.

[17] Zuletzt und zusammenfassend über meine Auffassung von Varuṇa: German scholars on India I (Varanasi, 1973) 333ff.

[18] Thieme, Mitra and Aryaman (1957), 72ff.

[19] Thieme JAOS 80 (1960), 314f. = Kl. Schriften (1971), 409f.

selbst der Vertrag mit dem 'Lügner' ist unverbrüchlich, »denn für beide existiert das Vertragswort (der Gott Vertrag), sowohl für den 'Lügner', wie für den 'Wahrhaftigen'« (Yt. 10.2).

17 Von solchen Überlegungen her erscheinen in der Tat die grammatisch höchst fragwürdigen (o. § *13* Anm. 11) Übertragungen »Mitra fait tenir leurs engagements aux hommes« (Meillet), »die Leute zur Bezahlung des Schuldigen veranlassend« (Lüders) sinnvoller.

Genau so sinnvoll aber ist die Auffassung, zu der die vorausgehende Untersuchung führt: »die Vertragspartner (*mitriṇaḥ*: 8.35.12, von den Nāsatya), das Volk (*janam*: 7.36.2, von Mitra, 5.65.6, von Mitra und Varuṇa), die Völker (*jánān* 3.59.1, von Mitra, 6.67.3, von Mitra und Varuṇa), den Fremden (*arim* 5.48.5, von Varuṇa) veranlassen (dazu bringen), eine feste Stellung einzunehmen«, d.h. sie in ein festes, unverbrüchliches Verhältnis zu bringen, das ihnen willkürlich vom Zaun gebrochene feindselige Handlungen unmöglich macht. Dies geschieht nicht etwa durch Stiftung des Vertrags, der ja in 8.35.12 als bereits bestehend vorausgesetzt wird, sondern durch die göttliche Verbürgung, Erzwingung und Belohnung seiner Einhaltung.

Die Götter, die *yātayájjana-* genannt werden, also »die Völker dazu bringend, in fester, von Willkür freier, Weise Stellung einzunehmen, in dem durch den Vertrag gestifteten Frieden zu verharren«, sind [20]:

Mitra (3.59.5, 8.102(91).12), Mitra und Varuṇa (5.72.2, als *dhruvákṣema-* 'von friedlichem Wohnen, von festem Frieden'), Mitra, Varuṇa und Aryaman (1.136.3), und schließlich Agni, der viel berufene 'Zeuge' beim Vertragsschluß, zu dem man sagen kann: »Du bist Varuṇa (Gott Wahrheitswort), Du bist Mitra (Gott Vertrag), Du bist Aryaman (Gott Gastfreundschaft)«: 2.1.4.

Wir dürfen also sagen, daß faktitives *yat*, von den Āditya gesagt, den Sinn hat: »jmdn. zu dauernden Frieden bringen, in dauerndem Frieden verharren lassen«.

[20] Zu der von Benveniste, Indo-Iranica, 26, als einer selbstverständlichen Tatsache vorgetragenen Vermutung, das Beiwort sei von Mitra auf Varuṇa und Aryaman erst sekundär übertragen worden, sehe ich keine Veranlassung. Das Beiwort entspricht dem richtig verstandenen Charakter dieser Götter ebenso wie dem des Mitra. Noch auch finde ich es dienlich, mit Benveniste von *yat*, das von Mitra (und andern vertragschützenden Göttern) nur in einem ganz bestimmten Sinn gebraucht wird, an den meisten Stellen seines Vorkommens mit Mitra nicht das Geringste zu tun hat, schlechthin als einem »verbe mitraïque« zu sprechen. Ein solcher Ausruck wirkt nicht erhellend, sondern erweckt irrige Vorstellungen.

18 Nach dem Gesagten ist es wohl selbstverständlich, daß der von Mitra und Varuṇa gebrauchte Ausdruck: 6.67.10d *nákir devébhir yatatho mahitvá* nicht nur wegen der parallelen Wendung in Vers 3 (o. § *14*) auf die den Frieden gewährleistende Funktion der Āditya geht:

»keineswegs mit den Himmlischen (in Gemeinsamkeit, Gleichheit mit ihnen, d.h. wie sie) bringt ihr zu dauerndem Frieden«.

Wer zum Frieden gebracht wird, ist nicht ausdrücklich gesagt — doch offenbar, weil es sich von selbst versteht: alle, denen an einem solchen Frieden liegt; wenn man will mag man alle in solchem Zusammenhang genannten Personen und Personenkreise sich als Objekt denken: Vertragspartner, das Volk, die Völker, den Fremden (der selbst schutzlos jeder Bedrohung preisgegeben ist und zugleich den Frieden zu bedrohen im Verdacht steht).

Der Sinn der Zeile ist also: Ihr bringt den Frieden, aber nicht wie die 'Himmlischen', die schon Vers 9 in Gegensatz Mitra und Varuṇa bringt, nämlich durch Vernichtung und Unterwerfung der Feinde, ja durch gelegentlichen Verrat, wie Indra in der Namuci-Legende — also durch Methoden, die nach weltweiter Erfahrung zu immer neuen Kämpfen und Kriegen führen, — sondern »durch Eure Größe« — und das ist eben die Heiligkeit des Vertragsworts (Mitra), die Heiligkeit gegebener Versprechen und geleisteter Eide (Varuṇa), das sind die »wahren Worte« von denen die vorausgehende Zeile spricht:

6.67.10c *ád vāṃ bravāma satyā́ny ukthá́*

»[Wenn andere an die 'Himmlischen' gerichtete Preislieder und Einladungslieder vortragen und rezitieren: ab] dann wollen wir von Euren wahren Worten sprechen«: 'Euren wahren Worten', also Vertrags-, Eides-und Gelöbnisworten, die von den Āditya geheiligt und beschützt werden: der eigentliche Gottesdienst, der den Āditya zukommt sind nicht irgendwelche rituellen, von rituellen Preisliedern begleiteten Betätigungen, sondern die Verkündigung und praktische Betätigung der Heiligkeit des Vertrags, des Versprechens, des Eides.

saṃyát- f. und Verbaladjektiv *saṃyát*

19 Patañjali zu Pāṇini 6.4.40 leitet *saṃyat-* von der Wurzel *yam* ab[21], was lautlich durchaus möglich ist. Dabei denkt er gewiß nicht an

[21] So auch die als höhere Weisheit gemeinte spielerisch-etymologisierende Erklärung des rituellen Terminus *saṃyat-* (Name einer bestimmten *iṣṭakā*) in TS 5.2.10.6... *saṃyádbhiḥ sám yacchati, tát saṃyátām saṃyattvám.*

das klassische *saṃyat-* f. »Kampf«, das man natürlich mit klass. (*sam* +) *yatta-* »zum Kampf aufgestelt, vorbereitet« zusammenlassen muß: soviel Gefühl für Zusammenhänge der von ihm skrutinierten Sprache darf man dem scharfsichtigen Grammatiker schon zutrauen. Offenbar liegt ihm vielmehr eine Ausdrucksweise im Sinn, wie sie uns das ŚB erhalten hat:

ŚB 2.3.3.8 »wie [der Tod] in dieser Welt keine *saṃyat-* beachtet, vielmehr sterben läßt, wann immer er wünscht, läßt er ebenso auch in jener Welt immer wieder sterben [wann immer er wünscht]«.

Hier wäre ein Ausdruck wie »Zügelung«, im Sinne von »Beschränkung auf ein bestimmtes Verhalten« durchaus denkbar.

Aber auch Ableitung von *sam* + *yat* ergibt trefflichen Sinn: »Festgesetzheit, feste Stellungnahme« im Sinne von »festes Prinzip, Norm« (im Gegensatz zur beschriebenen Willkür).

Daß sie richtig ist, ergibt nicht nur das oben genannte klass. *saṃyat-* f. »Festaufstellung« = »Kampf«, sondern auch die Verwendung von *saṃyat-* f. im RV:

9.86.15cd *padáṃ yád asya paramé vyòmany*
áto víśvā abhí sáṃ yāti saṃyátaḥ

«was sein Platz ist im höchsten Himmel, von da aus geht er (Soma) zu allen seinen ständigen Aufenthaltsorten (eigentlich: »zu allen seinen Festaufstellungen«, im Sinne von: »dem Orten, wo er fest Aufstellung zu nehmen pflegt«). Vgl. 9.92.3 (o. §6).

20 Das Verbaladjektiv *saṃyát-* muß demnach heißen: »fest Stellung nehmend« oder »genommen habend« oder auch »in feste Stellung gebracht« (das suffixlos gebildete Verbaladjektiv läßt bekanntlich Zeit wie Diathese unausgedrückt).

Das paßt in der Tat vorzüglich: »ununterbrochen, andauernd, lange anhaltend« wären Ausdrücke, die überall sinnvoll sind. Im PW (unter *saṃyat* 1) zu streichen wäre nur »aneinander sich schließend«, das ja aber nicht einer exegetischen Beobachtung zu Liebe angesetzt ist, sondern um *saṃyát-* »andauernd« mit der Wurzel *yat*, für die das PW von »sich anschließen« ausgeht, in semantische Verbindung zu bringen.

II Awestisch *yat*

21 Die Wurzel *yat* ist im Avesta in zwei Formkategorien zweifelsfrei belegt: einem aktiven, intransitiv gebrauchten Perfekt (*yaiiat-*, *yaēt-*), in einem aktiven Kausativ *yātaiia-*. Ein medialer, intransitiv gebrauchter,

dem vedischen *yata-* med. entsprechender Präsensstamm *yata-* ist nicht belegt[22].

Daraus ergibt sich aber keineswegs die Berechtigung zu der Frage (Benveniste, Indo-Iranica, 26), ob das vedische mediale *yata-* eine Neuerung gegenüber einem vorauszusetzenden intransitivem aktiven **yata-* sein könne. Zu intransitiven medialen Präsentien gehört oft, und ursprünglich gewiß immer, ein aktives Perfekt. Geneuert hat das Vedische gegenüber dem Iranischen nur durch Ersetzung des intransitiven aktiven Perfekts durch das mediale, ein charakteristischer Vorgang[23].

Für die Formen *yātaiia-* erwarten wir faktitive Funktion. Sie wird von Bartholomae für einfaches *yātaiia-* anerkannt, aber nicht für zusammengesetztes *frāiiataiia-*. Sie ist aber auch bei diesem deutlich erkennbar, wie im folgenden gezeigt wird (§ *24*, *25*).

22 Vom Veda herkommend, versuchen wir zunächst bei den intransitiven Formen, von »eine Stellung, Lage, Position fest einnehmen« auszugehn. Es stellt sich heraus, daß das überall ohne weiteres möglich ist, mehrfach früheren Auffassungen, auch der Benveniste's, gegenüber zu einem besseren Verständnis führt.

V 21.2 *yaiiata dunma yaiiata frā.āpəm niiāpəm upa.āpəm* »Die Nebelwolke hat sich festgesetzt vorwärts gegen das Wasser (das Wasser aufwärts), das Wasser abwärts, quer gegen das Wasser«.

Y 28 9b... *yōi vā yōiθəmā dasəmē stūtąm* »die wir fest aufgestellt sind im Hinblick auf die Darbringung von an euch gerichteten Lobpreisungen«.

Man mag natürlich auch den Lok. *dasəmē* rein lokal fassen, näher zu liegen scheint mir, ihn in Analogie zu setzen mit vedischen mit *yat* konstruierten Lok.en wie *pṛtanāsu* usw. (o. §*7*).

Natürlich könnte hier ein 'rituelles' Sichhinstellen gemeint sein. Wie ich den Vers verstehen zu müssen glaube, ist das aber gerade nicht der Fall. Ich gebe meine Auffassung:

Y 28.9 »Möchten wir Euch, Herr Weisheit und Wahrheit und Bestes Denken![24] nicht erzürnen durch dieses vielfache [zu Euch]

[22] Über angebliches *frāiiatāt* in Yt 1.24 richtig Schlerath, Königtum, 38. Die Überlieferung ist in der Tat so sehr 'gestört', daß es besser ist, die Stelle gänzlich aus dem Spiel zu lassen.

[23] Vgl. hierzu Renou, Valeur du parfait ... (1925), 10ff.; 139ff.

[24] An den Vokativ *ahura mazdā* sind die zwei weiterhin Angerufenen im durch *ca* verbundenen Nom. genannt: Delbrück, Altind. Syntax, 105ff. (§66), hom. Ζεῦ πάτερ ... Ἥλιός τε (Γ 276).

Kommen, da wir fest aufgestellt sind (die feste Absicht haben), [nicht Euch um etwas zu bitten, sondern] an Euch (an die Weisheit, die Wahrheit, das beste Denken) gerichtete Preisungen darzubringen: Ihr (Weisheit, Wahrheit und bestes Denken) seid die schnellsten Labungen und die Herrschaft (die Verfügung) über [Segens-]Kräfte«.

Der Sinn wäre: Weisheit, Wahrheit und gutes Denken, d.h. ihre Verherrlichung und Betätigung, bewirken mehr als die üblichen von Bitten begleiteten Opfer. Vgl o. § *18* zu RV 6.67.10.

Y 27.6 *hāca iδa yōiθwā astu* »und dieser (*vaŋhuš sraošō* »der gute Gehorsam«) soll hier fest aufgestellt sein (immer bei uns bleiben)«. *yōiθwā* gewiß nur schlechte Schreibung fur *yōiθwă̊*, Nom. sing. des Part. des Perfekts.

Für *yaiiata* in A 3.3;4,5 wird die von uns erwartete Bedeutung »hat fest eine Stellung eingenommen, ist fest in einer Lage« durch das in A 3.5 in analogem Zusammenhang gebrauchte *tūtauua* »ist stark« unmittelbar empfohlen. Bartholomae nimmt freilich *tūtauua* als einen impersonalen Ausdruck (»es ist möglich«). Warum eigentlich? Gerade bei *tav* erwarten wir, und erhalten wir auch, sonst immer, einen lebenden Agens: *yezi tauuąn ... yezi nōiţ tauuąn* in V 9.39, z.B., bietet eine recht einleuchtende Grundlage zur Beurteilung von A 3.5 *yezi tūtauua yezi na vāţ tūtauua*. Vgl. auch *RV 1.94.2 sa tūtāva*. Also *tūtauua* »ist stark geworden« = »ist in der Lage, ist fähig«. Demnach A 3.3usw. *taţ yaiiata* »er ist fest in der Lage dies [zu tun], is in a position [to do] that«. Der Unterschied zu unserem Idiom besteht nur darin, daß die Lage, von der aus man zu einer Leistung fähig ist, ausdrücklich — und durchaus angemessener Weise — als 'fest' charakterisiert ist.

23 In gleicher Weise springt nun für faktitives *yātaiia-* die Bedeutung »jmd.en etwas eine Stellung, Lage, Position fest einnehmen lassen« in die Augen.

N 88 *yezi θriš haθrånc̄ō yātaiiante* »wenn sie drei [*barəsman*-Zweige] in die gleiche Richtung gerichtet fest (d.h. für die ganze Dauer des Verehrungsaktes) hinlegen«. Vgl. N 100 *yezi tišrō ... haθrāciš barənti* »wenn sie drei [Pflanzen] in die gleiche Richtung gerichtet herbeibringen«: in beiden Fällen mag sich, wer Lust hat, ein »in richtiger, ritueller Weise« hinzudenken, das erlaubt der Zusammenhang, liegt aber nicht an der Bedeutung der Verben, die ja ohne weiteres auch in nicht-rituellem Zusammenhang gebraucht werden (vgl. V 21.2). Auch im RV wird *yat* gelegentlich von beim Opfer eine Rolle spielenden Gegenständen (von den Pfosten, von den beiden Opferspeisekarren (o. § *5*) gebraucht. Vgl. auch Vr 11.3.

Yt. 10. 78 *tūm tā daiŋhāvō nipāhi yā hubərəitim yātaiieiti* »Du beschützest die Länder, welches [von ihnen] gute Pflege/Erhaltung [des Vertragsworts/des Gottes Miθra] fest Stellung nehmen läßt (für die unverbrüchliche Einhaltung geschlossener Verträge Sorge trägt)«.

24 Aber auch *frāiiataiia-* ist nur faktitiv zu verstehn, das heißt einem vedischen **prayātaya-* [25] analog aufzufassen und zu konstruieren.

Wer unbefangen, d.h. ohne vorgefaßte Meinung über den angeblichen Gesamtzusammenhang, in den diese Übersetzung nicht hineinpaßt, den Satz liest:

Yt 5.65 *yaŋ frāiiataiiaŋ ... drūm auuantəm airištəm*, kann doch nur übersetzen:

»daß er ihn fest Stellung nehmen ließ ... als einen gesunden, nicht kranken, unbeschädigten«, und nicht etwa:

»daß er hingelangte: gesund, nicht krank, ohne Schaden«: so Bartholomae, in gleichen Sinn, unter Verachtung der Elementargrammatik, die einen Akk. als Nom. zu verstehn [26] verbietet, sämtliche Übersetzer: Darmesteter, Lommel, Benveniste (Indo-Iranica, 21: »on ne peut rendre *frāyatayaŋ* [in Yt 5.65] autrement que par 'arriva'«).

Analoges gilt für den im gleichen Zusammenhang, kurz vorher erscheinenden Ausdruck: Yt 5.63 *yezi jūm frapaiiemi* »wenn ich ihn lebendig gelangen lasse«, wo man ebenfalls ein grammatisch unmögliches »wenn ich lebend gelange« (Bartholomae, in gleichem Sinn alle andern) rechtfertigen zu können glaubt.

Es gilt zwar als ausgemacht, daß *frapaiia-* (ved. *prāpaya-*) intransitiv gebraucht werden könne. Aber auch sonst ist *apaya-* faktitiv zu verstehen (und nicht kurzerhand mit intransitivem »erreichen« gleichzusetzen): »etwas/jmd.en erreicht werden lassen« = »überholen« oder auch »erreichen lassen«:

Yt 10.21 *yaŋ ciŋ huuastəm aŋhaiieiti*
yaŋ ciŋ tanūm apaiieiti
aŋciŋ dim nōiŋ rāšaiieinti

»auch wenn er [den Speer] wohl geworfen sein läßt, auch wenn er den Körper [des Feindes] durch ihn erreicht werden (ihn den Körper erreichen) läßt, schädigen ihn (den Feind) [die Speere] nicht ...«.

Vgl. im übrigen den Exkurs (u. §§ *28*ff.).

[25] Vgl. klass. *prayatna-* m. »Anstrengung«, ursprünglich »Sichfesthinstellen nach vorwärts (auf eine Leistung hin gerichtet)«.

[26] Des historischen Interesses halber vgl. Bartholomae, IF 12 (1901), 149f. Man beachte die Einsamkeit der nüchternen Urteilskraft P. Hübschmanns.

25 Y 57.29 *yōi uuaebiia snaiθižbiia frāiiataiieinti vazəmna yim vohūm sraošəm ašīm* soll nach Bartholomae heißen:

»[die Renner], die ihn, den ... Sraoša, ziehend, mit beiden Waffen herzukommen«. Dem Sinn nach identisch Lommel und Benveniste, Indo-Iranica, 22.

Nun ist das schon deshalb kaum annehmbar, weil normaler Weise, d.h. wenn nicht das Interesse des Agens an der Handlung besonders betont werden soll, das Medium von *vaz* »fahren«, »dahinfahren« (lat. *vehor*), das Aktivum aber »jmd.en fahren« (lat. *veho*) heißt. Kontrastiere etwa: Y 57.27 usw. *sraošəm ... yim ... aurvantō ... vazənti* und Yt 10.100 usw. *vazaite ... sraošō*. »Dahinfahren« ist im übrigen oft von schneller zielgerichteter Bewegung überhaupt zu verstehen (Agens z.B. Wind, Wasser, Feuer, Heer, Pfeil, Speer, Vogel usw.).

Also ist der Akk. *yim vohūm sraošəm ...* mit *frāiiataiieinti* zu konstruieren, wie es die kausative Form des finiten Verbs an und für sich fordert. Dann wird auch unmittelbar klar, was mit *uuaeibiia snaiθižbiia* »mit den beiden Waffen« gemeint ist: nicht von den beiden Waffen der Pferde ist die Rede — darunter könnte man sich ja auch wirklich nichts vorstellen, was den Übersetzern allerdings keine Sorge zu machen scheint[27] —, sondern von den Waffen des Sraoša. Der Dual ist nun ohne Weiteres als elliptischer Dual zu erkennen, er steht für »Schlagwaffe und Wehr«: *snaiθišca varəθasca*, Yt 13.71.:

»Sie (die Renner) lassen ihn, den guten, wahrhaftigen Gott Gehorsam, sich fest (zum Kampf) mit Wehr und Waffe aufstellen, indem sie dahin eilen«, d.h. sie eilen, aber in einer Weise, die es Sr. erlaubt sich im Wagen zum Kampf aufzustellen. Vgl. auch intrans. *yat* vom Wagenkämpfer in RV 10.91.7 (o. § 7).

26 Yt 10.112fg *yasə tąm dahyūm ācaraiti*
yaθa hubərətō baraiti

macht insofern Schwierigkeiten, als zu *tąm* »diese« kein Beziehungswort vorhanden oder aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist, man übersetze denn *yaθa* mit Bartholomae durch »wo«, was einer Änderung zu *yaθra* gleichkäme[28], außerdem aber die willkürliche

[27] Bartholomae fragt mit Recht — als einziger übrigens —: »Was ist mit dem Dual gemeint?«.

[28] Auch z.B. Yt. 8.47 sehe ich keinen Grund, *yaθa* mit »wo« statt mit »[so,] daß« zu übersetzen: »Diese [Wasser] verteilt der sehr starke Tištrya) [von] dort diesen (irdischen) Ländern [so,] daß dieser (der Stern Tištrya) ein verehrter, ein geliebter, ein willkommengeheißener wird«.

Konjektur *baraite*[29] für einhellig (und zwar gleich an zwei Stellen, nämlich auch 10.48) überliefertes *baraiti* nach sich zieht.

Soll man nicht vielmehr, mit abweichender Worttrennung aber ohne Konjektur, *yastąm* (*yesətąm*: L18, P13) lesen, womit man eine dem vedischen *yatta-* (o. § 7) entsprechendes Part. von *yat* erhält:

»er (Miθra, Gott Vertrag) besucht das Land, das fest Aufstellung genommen hat (d.h.: unter Heiligung geschlossener Verträge sich aller willkürlichen Akte enthält und im Frieden verharrt: o. § 17) [so], daß er sie (solche Länder)[30] wohlgeflegt pflegt«[31].

Neben dem wohl bekannten Idiom *hubrtam* (ved. *subhṛtám*) *bar* »wohl gepflegt (Part. Perf.) pflegen«[32] müssen wir eine Konstruktion mit suffixlosem, intransitiv-passiv gebrauchtem[33], Verbaladjektiv voraussetzen: RV 7.70.2 *suyújā yujānáḥ* »sich zwei [Pferde] wohl angeschirrt angeschirrt habend«, 5.31.10 *vā́tasya yuktā́n suyújaś cid áśvān* »die wohl angeschirrt angeschirrten Rosse des Windes«. Wir können also ins Vedische umsetzen: *yáthā subhṛ́to bhárati*.

Analog natürlich Yt 10.481m *tā daiŋhāvō tē hamərəθā*
yaθa dužbərəntō baraiti

»[Miθra handelt so], daß er diese Länder (die der Vertragsbrüchigen: 48[e] *narąm miθrō.drująm*) und diese Widersacher (die Vertragsbrüchigen) schlecht gepflegt pflegt«. — Der Stamm *dužbrnt-* analogisch geneuert nach Part. Präs[34].: *-at-* : *-ant-* = *-t-* : *-nt-*[35].

[29] Richtig abgelehnt von Gershevitch, Avestan Hymn, 203. Benveniste, JA 248 (1960), 425, erscheint mir ein Rückschritt.

Auch dürfte ein intransitives (medio-passives) *baraite* »er wird dahin getragen« (im Sinn von »fährt dahin« (vom Reiter, vom strömenden Wasser) doch nicht so ohne weiteres in dem strikt passiven, einen instrumentalen Agens voraussetzenden, Sinn, wie er hier notwendig wäre, verwendbar sein.

[30] Zum Übergang vom (generellen) Singular (»Land«) zum (individuellen) Plural und umgekehrt: Yt 10.21.78, o. §23, 24.

[31] Ich fasse jetzt die Zeilen fg als Parenthese, bleibe für die durch sie unterbrochene Aussage bei meiner früheren Auffassung: Mitra and Aryaman, 45. Allerdings ist nicht ein Neutrum *frayana-*, sondern ein Fem. *frayanā* (nach geläufiger Methode gebildet von Wurzel *fray* »erquicken, erfreuen« mit Suffix *-anā*) vorauszusetzen.

[32] Literatur bei Gershevitch, Avestan Hymn to Mithra (1959), 262 (zu 10.112).

[33] So stets neben aktiver Verwendung möglich: rigvedisch *aśvayúj-* »die Pferde anschirrend«, *rathayúj-* »an den Wagen geschirrt«, griech. ὄζυξ, σύζυξ lat. *coniunx*, griech. βουπλήξ »das Rind schlagend« (von der Peitsche), οἰστροπλήξ »von der Bremse geschlagen/gepeinigt« (von der in eine Kuh verwandelten Io), lat. *dux* »Führer«, *redux* »zurückgeführt«.

[34] Das ebenfalls medio-passivisch gebraucht werden kann: o. § 15; *barant-* und *vazant-* in Yt 10.20 dürften zu *baraite* »reitet« und *vazate* »fährt dahin« gehören: »laufend« (*tacant-*), »reitend«, »fahrend« stehn offenbar als verschiedene Arten der Fortbewegung nebeneinander.

Entsprechungen von *yat* außerhalb des Arischen

21 Die arische Wurzel *yat* mit Wurzeln anderer idg. Sprachen in Verbindung zu bringen, dürfte bisher nicht gelungen sein.

Die Verknüpfung mit griech. ζητέω »suche«, ehemals vertreten von Bopp und Schleicher, zuletzt noch einmal begründet von F. Solmsen, IF 14 (1903), 433ff., ist heute mit Recht aufgegeben. Sie hatte einen Schein von Berechtigung nur so lange, als man für *yat* die Grundbedeutung »eifrig sein, streben« oder dergleichen ansetzte, die scheinbar nahegelegt war durch den Sprachgebrauch des klass. Sanskrit, wo sich nur der Kontexttypus C (o. §§ 7ff.) in lebendigem Gebrauch erhalten hat, und eine Scheinstütze durch Geldner, Ved. Stud. 3, 11ff., auf den sich Solmsen ausdrücklich beruft, erhalten hatte.

Semantisch weit befriedigender ist B. Schleraths Verbindung mit der Wurzel, die im Vedischen als *yam* »festhalten« usw. erscheint (Königtum ..., 51). Sie scheitert aber an lautlichen Unmöglichkeiten: der durch vedisch *yet-*, altiran. *yaet-* rekonstruierbare arische schwache Perfektstamm *yait-* ist nur erklärbar, wenn die Wurzel — nicht auf ein idg. **iṃt*, wie Schlerath ansetzen muß, sondern — auf ein idg. **iet* mit der Tiefstufe **it* zurückgeführt wird. Das Part. ved. *yatta-*, avest. *yasta-* (§ 26) muß dann allerdings als Neubildung betrachtet werden. Es ist aber als Analogieschöpfung anstelle eines ererbten **itta-* so leicht zu erklären, daß es dem Ansatz **iet it* nicht im Wege stehn kann.

Läßt ein arisches *yat it* »fest Stellung nehmen« ein idg. **iet it* mit entsprechender Bedeutung voraussetzen — werden wir also nicht mehr durch ein angebliches »eifern« oder »streben« in die Irre geführt —, erklärt sich alsbald, gleichsam ohne daß wir für diesen 'Versuch' uns anstrengen, 'eine Stellung einnehmen', müssen, das bisher rätselhaft gebliebene lateinische Verbum *nitor, nisus* aus **ni* + *ieto-*/*ni* + *itto-* »sich aufstemmen; sich verlassen auf (vgl. RV 8.20.12 o. §6), sich anstrengen«. Vgl. auch *ni* + *yat*: RV 1.186.11.

Noch ein zweites lateinisches Verbum bietet sich zur Kombination an: *cōnor, cōnāri* »versuchen« usw., dessen etymologische Aufklärung bisher ebenfalls nicht gelungen scheint: was sich bei Walde-Hofmann findet, lohnt kaum eine kritische Analyse. Die Bildung wird aber sofort verständlich, wenn wir *cōnari* als eine Denominativbildung zu einem voraussetzbaren, aus **cō-iet-no-* oder auch **cō-iet-sno-* entstandenen

[35] Analoge Schlüsse haben im Sanskrit zu den pluralen Nominativen des Neutrums vom Typ *trivṛnti* zu *trivṛt-* geführt.

**cōno-* auffassen, das sich bildungsmäßig den erst nachvedisch belegten (aber doch um ihrer Bildung willen sowieso gewiß als viel älter anzusetzenden) altindischen *yatna-*, *prayatna-* m. »Anstrengung« usw. entspricht. Weder die lautlichen, noch auch die semantischen Gegebenheiten bieten irgend welche Probleme.

Exkurs

Die Geschichte von Pāurva (Yt 5.61-65)

28 Wenn man den Kausativen *frapaiia-* »erreichen, erreicht werden lassen« und *frāyataiia-* »fest Stellung nehmen lassen« und den damit konstruierten Akkusativen *jūm* »lebend« und *drūm auuantəm airistəm* (Yt 5.63 und 65) ihre grammatische Funktion beläßt (o. § *24*), stellt sich heraus, daß nicht der, der selbst zu seinem Haus gelangen, der wieder »festen Fuß fassen« will, also Pāurva, der Agens sein kann. Also ist der Sprecher Θraetaona, also ist Θraetaonō (61d) der Agens von *tąm yazata* (61a). Also hat Θraetaona den Pāurva nicht in einen Vogel verwandelt — um ihm einen gänzlich unmotivierten Schabernack zu spielen, wie man wohl allgemein annimmt —, sondern läßt ihn »hochfliegen«, selbst in Gestalt eines Vogels, natürlich um ihn zu retten, wie es dem »starken, siegreichen Θraetaona«, auch sonst stets in der Rolle des Retters auftretend, ansteht. Also ist der Satz 61b *pāuruuo yō vifrō nauuāzo* ein durch das folgende *dim* in die Konstruktion erst eingerenkter 'Nominativus pendens'[36].

29 Wird Pāurva gerettet, muß er in Not sein. Er wird als *nauuāza-* bezeichnet. Wer das als *nav-āza-* »Schiffsführer« erklärt, wie man wohl allgemein tut und wofür man sich auf *nāv-āja-* »Steuermann« in ŚB 2.3.3.15 berufen kann, wird sich die Tatsache, daß er schiffbrüchig war, als besonders naheliegend dazu denken.

Man kann *nauuāza-* aber auch als *nau-vāza-*, mit zweifacher, statt dreifacher Schreibung des *u*, wie selbstverständlich (vgl. z.B. *uua-* »beide« für **uuua-* = *uva-*), analysieren. Und das wäre eben der Begriff, den wir uns sowieso dazudenken müssen, wenn er nicht dasteht: »schiffbrüchig«. Denn man darf *-vāza-* zu einer Wurzel *vaz* »zerbrechen« stellen, als indog. beglaubigt durch griech. ἄγνυμι usw., sonst zwar im Arischen nicht in lebendigen Gebrauch faßbar, aber gewiß nachzuweisen in *vajra-/vazra-* m. »Wurf-, Schlagkeule«, ursprünglich »Zerschmetterer«.

[36] H. Oertel, Syntax of cases I (1926), 29ff.

Die Bildung *nau-vāza-* entspricht dem lat. *nau-frāgus* — oder vielmehr: ist identisch, kraft genauer Entsprechung der Nominalstämme, der Morpheme, der Laute[37], mit griech. ναυᾱγος, ion. ναυηγος. Wir tauschen also einen nicht nachweisbaren urarischen »Steuermann« gegen einen zum mindesten möglichen, ja angesichts des Verschwindens der Wurzel **uag* »zerbrechen« im Arischen: wahrscheinlichen, indog. »Schiffbrüchigen« ein.

30 Im folgenden gebe ich, um meine Auffassung der Legende, wie sie sich aus den erörten grammatischen Erwägungen ergibt, recht deutlich zu manchen, meine Übersetzung von Yt 5.61-65 (unter Auslassung der für das Verständnis des Ganzen unerheblichen [stereotypen] Ausschmückungen in 63 und 64). Vorab sei aber bemerkt, daß der Vers 5.61 an Klarheit gewänne, wenn wir die Zeile d *vərəθrajå̊ taxmō θraetaonō* umstellten und unmittelbar auf a *tąm yazata* folgen ließen. Damit wird nicht nur der Zusammenhang von d mit a deutlicher, sondern auch der von *uzduuąnaiiaŋ* in c und *kəhrpa* in e. Man kann die vorausgesetzte fälschliche Einordnung der Zeile d nach c damit motivieren, daß die beiden Nominative (*θraētaonō* und *pāuruuō*), die ganz verschiedene Funktion haben (der erste, den Agens von *yazata*, der zweite, proleptisch das Objekt von *uzduuąnaiiaŋ* zu benennen) in unmittelbarer Aufeinanderfolge anstößig erschienen. Der Vers ist aber, wie ich betonen möchte auch ohne diesen Eingriff zu verstehn (ich *habe* ihn ja verstanden), wenn auch mit Schwierigkeit (wie die übrigen Übersetzungen zeigen). Jedenfalls ist die Anordnung der Satzelemente, so wie sie gegeben ist, im Deutschen kaum nachahmbar, wäre zum mindesten unerträglich linkisch.

Yt 5.61 »Diese (Ardvī Sūrā Anāhitā) verehrte der starke, siegreiche Θraetaona, [als] Pāurva, der schiffbrüchige Dichter — als er diesen hoch auffliegen ließ (in die Lüfte trug), (er selbst) in Gestalt eines Vogels, eines Geiers (indem er die Gestalt eines Vogels annahm).

62 »Da schoß er in solcher Weise dahin, drei Tage lang, drei Nächte lang, in der Richtung auf sein (des Pāurva) Haus, [daß die Furcht aufkam,] er könnte nicht nach unten abbiegen[38]. Beim

[37] Selbst das kurze *a* von *nau-*, an und für sich wohl als avestische Kürzung erklärbar, hat eine genaue Entsprechung im Griechischen. Wie sich der Kompositionsstamm *nau-* zu dem idg. Flexionsstamm *nāu-* verhält, überlasse ich der Beurteilung der Sachverständigen. Jedenfalls läßt sich νᾱυ- kaum als griech. Neuerung gegenüber sonstigem νᾱυ- erklären.

[38] *auuōirisiiāt*: Optativ der Befürchtung: Delbrück, Altind. Syntax, 335, 343.

Hellwerden[39] der dritten Nacht gelangte er zur Morgenröte, die von der Sūrā her aufleuchtet[39a]. Gegen die Morgenröte rief er (Θr.) die Ardvī Sūrā Anāhitā an:

63 »'Ardvī Sūrā Anāhitā! Alsbald komm[40] zu meiner Hilfe! Jetzt bring mir Unterstützung! Tausend Trankopfergüsse... will ich Dir bringen hin zum Wasser, zur Raŋhā[41], wenn ich ihn (den Pāurva) lebend hingelangen lasse (hinbringe) zur vom HERRN geschaffnen Erde, zu seinem Haus'.

64 »Es eilte herbei die Ardvī Sūrā Anāhitā, in Gestalt eines jungen Mädchens...

65 »Da ergriff sie seine Arme (Flügel) — alsbald war es, nicht lange, daß er (Θr.), kräftig sich zeigend (fähig dazu geworden), ihn (den P.) fest sich hinstellen (festen Fuß fassen) ließ, [indem er ihn hingelangen ließ] zur vom HERRN geschaffnen Erde, zu seinem Haus, ebenso gesund, krankheitsfrei, unbeschädigt wie zuvor«.

31 Im Zusammenhang von Yt 5 kommt es natürlich darauf an, daß 'der starke, siegreiche' Θraetaona, wie bei andern Gelegenheiten, der Hilfe der noch stärkeren Göttin Ardvī Sūrā Anāhitā bedarf. Es ist doch wohl offensichtlich, daß der Sagenzug, daß der in Geiergestalt erscheinende Θraetaona nicht (zur rechten Zeit und am rechten Ort) landen kann — nicht ganz ungeschickt, aber doch auch nicht ganz überzeugend mit der gewaltigen Schnelligkeit seines Flugs begründet — sekundär aufgeklebt ist auf eine ursprünglichere Fassung, deren Inhalt lediglich die wunderbare Errettung des Pāurva aus einem Schiffbruch in fernem Meer war. Diese Legende wird offenbar als bekannt vorausgesetzt, nur in Vers 61 ganz kurz ins Gedächtnis gerufen.

32 Tatsächlich haben wir eine ähnliche Geschichte im RV, allerdings wird hier nur auf sie angespielt. Wenn man aber den Text des Avesta verstanden hat, wird sie alsbald und deutlich als verwandt erkennbar.

[39] K. Hoffmanns Konjektur *fraušta* für *θraušta* scheint unumgänglich.

[39a] Vgl. E. Benveniste BSL 32 (1931), 86ff.

[40] K. Hoffmanns Konjektur, Studia classica... (1969), III 17ff. = Aufsätze (1975) 258ff., *jasa* für *jauua*: ebenfalls unumgänglich.

[41] An und für sich schon sollte es doch selbstverständlich sein, daß nicht Pāurva sondern nur Θraetaona an der mythischen Raŋhā eine Opferverehrung darbringen kann. Die Raŋhā ist im äußersten Westen, wie die Sūrā im äußersten Osten (Vers 62), der Welt gedacht. In P 32(33) ist es übrigens die Raŋhā, nicht die Sūrā, die den Pāurva 'herabbringt' (*auua* + *nae*). Leider wird der von Pāurva handelnde Passus zum Schluß hin unverständlich. Vgl. Pursišnihā, ed. Jamaspasa and Humbach, I (Wiesbaden 1971), zur Stelle.

Der Held der Geschichte heißt im RV Paura, trägt also einen ganz ähnlichen Namen.

Paura ist hilfsbedürftig: Indra hat ihm geholfen (RV 8.3.12 *yád dha paurám ávitha ... indra ...*), aber auch die beiden Nāsatya, die Nothelfer (5.74.4 *paurám cid dhy udaprútam ... jinvathaḥ*), und zwar in hier ausdrücklich bezeichneter Notlage, die genau zur avestischen stimmt: er 'schwamm im Wasser'.

Pāurva ist ein *vifra*, also ein Dichter, Paura gilt als Seher von RV 5.77-74, ist also gemäß indischer Tradition, die wir noch durch rigvedische Aussagen bestätigt sehen werden, ebenfalls ein 'Dichter' (*vípra-*).

Die beiden ähnlichen Namen lassen sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen: einem vedischen *paura-* würde ein avestisches **paora-*, dem avestischen *pauruua-* vedisches **pārva-* entsprechen.

Also handelt es sich um eine Wandersage mit entweder von Ost nach West oder von West nach Ost entlehntem und bei der Entlehnung umgestaltetem Namen. In welcher Richtung die Entlehnung vor sich ging, dafür gibt es, wie mir scheint, nun doch Fingerzeige.

33 Ein iranisches *vifra-* begegnet nur im Zusammenhang mit dem Namen Pāurva, während *vípra-* im RV ganz geläufig ist.

Die Wortform pāuruua- bleibt im Iranischen ohne Anknüpfung oder Erklärung. Das indische *paura-* kann man als Patronymikum erklären. Es könnte abgeleitet sein von einem (Kurznamen) **pūra-* »der Reine« — allerdings nicht selbst belegt, aber als Routineableitung von *pū* (vgl. auch lat. *pūrus*) selbstverständlich voraussetzbar. Es kann auch von einem als Kurznamen gebrauchten *puru-* abgeleitet sein[42]. Abgesehen aber von der Frage der Durchsichtigkeit der Bildung, ist der vedische Name Paura auch schon dadurch dem Verdacht entlehnt zu sein entrückt, als er mehrfach auch außerhalb einer Beziehung zu einer Rettungslegende erscheint: RV 8.50 (vāl. 2).5, 8.54 (vāl. 6). 1.

[42] Es konnte sich dann natürlich nur um eine verhältnismäßig junge, keinesfalls schon urarische Analogiebildung handeln. Eine Vṛddhi *aur* zu aus *r̄* entstandenem (indischen) *ur* kann nicht ererbt, erst durch allerdings schon im RV zu beobachtende Analogiebildungen (*Páurukutsi-* »Nachkomme des *Purukútsa-*«, *aurnavābhá-* : *úṛṇavābhi-*) entstanden sein. Es handelt sich dabei um Neuschöpfungen, die im Altindischen so nahe liegen, daß sie sofort verstanden und akzeptiert werden konnten. Daneben haben sich gelegentlich ältere Formen erhalten: dem sanskrit. *gaurava-* entspricht noch bei Asoka *gārava-* / *gālava-*. — Bei einer Ableitung mit Vṛddhi von einem *u*-Stamm erwarten wir eine Bildung auf *-ava-* (*Pṛthu-* : *Pārthavá-*). Aber auch hier haben wir Abweichungen schon im RV: **Pūtakratu-* : *Pautakrata-*.

34 Neben dem Eigennamen existiert ein homonymes, appelatives *paura-* (2.11.11, 8.61 (50). 6). Es muß ebenfalls eine Taddhitaableitung sein, wie der analogische Ablaut allein schon zeigt. Von *pṝ* »füllen, in Fülle spenden« unmittelbar ist es also nicht ableitbar. Wir erwarten bei einer Analogiebildung eine naheliegende, leicht durchschaubare Stammbildung. Es kann danach sich eigentlich nur um eine Ableitung von *pur-* f. »Wall, Schutzwall« handeln[43]. Wenn also in 2.11.11 offenbar vom Soma als *paurá-* gesprochen wird, könnte er als der »aus den Ringwällen stammende« (d.h. vor seinem Raub durch den Falken innerhalb solcher Ringwälle gefangen gehaltene: RV 4.27.1) bezeichnet sein. In 8.61 (50). 6 wird Indra als »goldener (d.h. goldspendender) Brunnen« (*útsaḥ ... hiraṇyáyaḥ*) apostrophiert, zuvor, im gleichen Vers, als *pauró áśvasya purukṛ́d gavā́m* gefeiert. Also: »der vieles vollbringende (ausrichtende) mit Ringwällen versehene [Berg] (= die Schutzburg) für Roß und Rinder«. Vgl. RV 8.50.2 *girír na bhujmā́* »wie ein Berg, eine Zuflucht«[44] (ebenfalls von Indra). Man denke an M. Luthers »Ein' feste Burg ist unser Gott«.

Mehrfach entsteht der Eindruck, daß der Dichter mit der Gleichlautigkeit des Patronymikum *Paura-* und des Appellativum *paura-* spielt, indem er absichtlich Mehrdeutigkeiten schafft, was uns vor Probleme stellt, die systematisch zu analysieren ich mir versage.

35 Es sei kurz eingegangen auf die in unserm Zusammenhang besonders interessierenden Verse 8.3.12ab und 5.74.4.

8.3.12ab *śagdhí no asyá yád dha paurám ā́vitha*
dhíya indra siṣāsataḥ

»Zeig Dich uns kräftig zu derjenigen Hilfe, mit welcher für den, der Lieder[-gewinn] (Gewinn durch Lieder) zu gewinnen trachte, bestimmten [Hilfe] Du dem Paura geholfen hast«

śak steht nie mit dem Genitiv der Person, für die jemand 'sich kräftig zeigt' (wie Geldner voraussetzt), wohl aber mit dem Genitiv des Begriffs auf die sich das Kräftigsein bezieht (wohl dichterische Konstruktion in Anlehnung an *iś* mit Genitiv »Herr sein über«). Also ist aus *āvitha* zu entnehmendes *ávasas* zu adjektivischem *asyá* hinzuzudenken. *yád* kann im Zusammenhang der Zeile nicht im Sinn von »als« stehen. Also ist es innerer Akkusativ zu *ávitha*, (wörtlich: »welche [Hilfe] Du dem Paura halfst«). Von dem zu

[43] Analog wird später ein *paura-* »Bürger« zu *pura-* n. »Stadt« gebildet.

[44] Ich stelle *bhujmán-* zu *bhujyú-* »Gazelle« (RV 10.95.8), eigenlich »die Flüchtige«, und griech. φεύγω.

ergänzenden *ávas* hängt *siṣāsatas* als Gen. obj. ab. *dhíyas* ist inneres Objekt von *siṣāsatas*. Mehrfach begegnet *dhī-* als Agens von *san* (9.79.1, 10.142.2). Analog aufzufassen ist *vā́jaṃ san* »[Gewinn durch] Schnelligkeit gewinnen«.

Paura erscheint hier also wieder gewissermaßen als '*vípra*', als ein *dhíyaḥ siṣāsan* »der Gewinn durch Lieder zu gewinnen trachtet«. Vgl. auch 8.54. (val. 5).1 *paurā́so ... dhītíbhiḥ*.

36 RV 5.74.4 *paurā́ṃ cid dhy ùdaprútaṃ*
paúra paurā́ya jinvathaḥ
yád īṃ grbhītátātaye
siṃhám iva druhás padé

»Auch den im Wasser schwimmenden Paura belebtet Ihr[45] ja (schenktet Ihr Lebenskraft) — Ihr Pauras dem Paura —, als ihn zum Ergriffensein, wie einen Löwen in der Falle —«.

»Pauras dem Paura« ist zunächst einmal ganz wörtlich zu verstehn. Indem sie ihm in der Not helfen, handeln die Nāsatya wie seine Blutsverwandten, die zu solcher Hilfe verpflichtet sind, erweisen sich also als »Pauras dem Paura«. Der Dichter spielt aber wohl auch mit dem Doppelsinn: als Helfer in lebensbedrohender Gefahr sind sie dem Paura zugleich »Schutzburgen« (vgl. 8.61.6, o. §*34*).

Im Nebensatz mit *yát* fehlt ein Subjekt und ein Verb. Ich meine, sie sind absichtlich ausgespart: an das als bekannt vorausgesetzte wundersame Geschehen wird in leicht rätselhafter, gleichsam selbst wundersamer Ausdrucksweise erinnert[46]. So dürfte c als eine Art Vexierbild gemeinte Kürzung eines vorschwebenden *yád īm grbhītá grbhītátātaye* aufzufassen sein, das zuverstehen: »Als ihn sich ergriff[47] (der ihn aus dem Schiffbruch rettende Vogel?), so daß er wohl ergriffen war wie ...«.

37 Aus den erhaltenen Andeutungen würde ich als eine wahrscheinliche Form der indischen Sage rekonstruieren:

Als der schiffbrüchige Paura im Meer auf den Wogen trieb (*udaprút-*), wandte er sich mit einem zum Gedicht gestalteten Gebet (*dhī-*) an die Himmlischen. Indra brachte ihm wunderbare Hilfe (*av*), wohl kaum indem er sich selbst in einen Vogel verwandelte, sondern

[45] Bei memorativer Funktion wird statt der entsprechenden Form des 'Injunktivs' in der zweiten Person des Duals der Indikativ des Präsens, und zwar regelmäßig, gebraucht: K. Hoffmann, Injunktiv, 111.

[46] Also eine Art 'Sprachmalerei' in dem von mir (KZ 86 [1972], 64ff.) gemeinten Sinn.

[47] Injunkt. eines Wurzelaorists. Vgl. J. Narten, Sigmatische Aoriste, 111, zu KS *grhiṣva*.

indem er ihm einen großen Vogel schickte, der ihn ergriff (*gṛbh*) und ans Land brachte. Die beiden Nāsatya wirkten mit, indem sie dem Paura Lebenskraft schenkten (*jinv*) — was ihrem Charakter als Lebensspender entspricht — und ihn damit vor tödlicher Erschöpfung während seines Treibens im Wasser und während des Flugs bewahrten.

In Iran hat man den rettenden Indra vṛtrahán- dann durch den *vərəθrajan-* Θraetaona ersetzt, diesen sich für seine Rettungstat selbst in einen Vogel verwandeln lassen und damit der großen Ardvī Sūrā Anāhitā die Möglichkeit geschaffen, selbst einzugreifen und rettende Helferin des Retters zu werden.

Kranich und Reiher im Sanskrit

1. Unsere Sanskritwörterbücher, so meint H. H. Ingalls in seiner höchst verdienstvollen Übersetzung[1] des Subhāṣita-Ratna-Kośa[2] (im folgenden: SRK), seien sehr unvollkommene Führer in die indische Vogelwelt; insbesondere verwechselten sie ständig Reiher und Kranich (o. c. 136). Hier, wie auf manch anderem Gebiet, hat es sich zum Nachteil ausgewirkt, daß man die Angaben des "Petersburger Wörterbuchs" (PW)[3] weithin als endgültige Autorität behandelt hat. Die englisch-sprachigen Wörterbücher des Sanskrit, der britische "Monier-Williams" (MW; 2. Auflage 1899) und der indische "Apte" (1890; 3. Auflage 1924), folgen dem PW fast blindlings, in Pali- und sogar in Hindi- und Urduwörterbüchern ist sein indirekter Einfluß deutlichst spürbar.

Die ornithologischen Angaben des PW fußen (1) auf den nicht immer eindeutigen Angaben der mittelalterlichen einheimischen Synonymen-Wörterbücher, (2) auf den Aussagen beschränkter - der damals zugänglichen, im ganzen allerdings repräsentativen - Texte, die die Verfasser im Licht ihrer nicht aus eigener Beobachtung stammenden, mangels hinreichender Orientierungsmittel oft lückenhaften, Kenntnis der indischen Vogelwelt interpretieren, schließlich (3) auf den Ansätzen in H. H. Wilsons Sanskrit Dictionary (2. Auflage 1832). Leider sind die Angaben Wilsons, der den Vorteil hatte, in Indien selbst leben und einheimische Gewährsleute befragen zu können, hinsichtlich ihrer naturkundlichen Terminologie mehrfach anfechtbar, nicht selten sogar in sich widerspruchsvoll. So z. B. wenn er den zunächst richtig als "Indian crane" angesprochenen sārasa- als "Ardea sibirica" bezeichnet - was sich auf dem Weg über das PW bis zu MW und sogar in das Urdu Dictionary von Platts (1884) fortsetzt. In Wahrheit ist der indische Kranich, der "sarus crane", gerade nicht der sibirische, sondern der in Indien einheimische, dortselbst nistende und im Gegensatz zu allen anderen Kranichen nicht wandernde Kranich - schon bei Linné wird er , wie

noch heute, "Antigone" genannt. Da Linné Kraniche, Störche[4] und Reiher alle in das gleiche "genus" (heute "ordo") einordnete, hat er sie alle mit "ardea" dem lateinischen Wort für "Reiher", benannt. Dem Nichtkundigen wird es daher nicht unmittelbar klar, daß in dieser heute veralteten, wohl nur noch in indisch-europäischen Wörterbüchern ihr pseudolateinisches[5] Dasein fristende Nomenklatur z. B. Ardea sibirica der graue Wanderkranich (heute : Grus grus lilfordi), Ardea nivea[6] aber ein Reiher ist. Wenn Wilson z. B. baka- als "a crane" bestimmt, in Klammern aber "Ardea nivea", also eine Reiherbezeichnung[7], hinzufügt, muß man sich außerdem gegenwärtig zu halten haben, daß englisch crane gelegentlich ("locally": Oxford Dictionary; richtiger sollte es wohl heißen: "colloquially") auch für 'Storch" und "Reiher" verwendet wird. Mehrfach ist ein englischer Ansatz : "a [kind of] crane" ein immerhin erträglicher, wenn auch ungenauer, Ausdruck, während seine scheinbar wörtliche Umsetzung ins Deutsche: "ein[e Art von] Kranich" schlechthin unrichtig ist.

2. Falsche, ungenaue oder mehrdeutige Benennungen führen leicht zu irrigen Vorstellungen. So hält z. B. noch Ingalls, der die ornithologische Terminologie des Sanskrit mehrfach in dankenswerter Weise aufklärt, den sāras-Kranich (Grus antigone), den er zu - treffend und unmißverständlich als rotköpfig identifiziert, für einen Zugvogel, der erst im Herbst in Indien einfliegt (o. c. 136): offenbar unterliegt er der Suggestionskraft der Wörterbücher, die diesen Kranich ja seit Wilson fälschlich als "Ardea sibirica" buchen. (Wilson dürfte über den Antigone gar nicht wirklich Bescheid gewußt haben.)

3. Kehren wir den, was Kranich und Reiher betrifft : geradezu hoffnungslos verwirrten, Ansätzen der Wörterbücher[8] den Rücken und versuchen wir, von den Tatsachen ausgehend die Terminologie des Sanskrit, das heißt im wesentlichen der Sanskritdichtung, in der nur die auffälligsten Vogeltypen zu erscheinen pflegen, die uns andrerseits aber nicht nur Namen, sondern auch Beschreibungen liefert, unter ge-

legentlicher Zuhilfenahme des Pali aufzuklären, stellt sie sich als keineswegs überkompliziert heraus. Gelegentliche Verwechslungen der Bezeichnungen kommen zwar vor, können aber die Klarheit des Bildes nicht trüben.

sārasa- m. "Antigone-Kranich (Grus antigone)[9]"

4. In der Hindi-Sprache, die in einem Gebiet gesprochen wird, wo der Antigone-Kranich besonders häufig ist, ist sein gewöhnlicher Name sāras (engl. "sarus-crane")[10]. Die damit gegebene Präsumption, daß im Sanskrit sārasa- m. "der zum Sumpf Gehörige, der aus dem Sumpf Stammende" ebenfalls den in Indien einheimischen Kranich benennt, bestätigt sich durchaus.

5. Synonyma, die indische mittelalterliche Wörterbücher (z. B. Hemacandra[11], Yādava[12]) für sārasa- aufführen, beschreiben ihn mit wünschenswerter Deutlichkeit. Er ist auffällig durch seinen roten (federlosen) Kopf, also heißt er: raktamastaka- "rotköpfig"; durch seine langen Beine, also: dīrghajānu- "langbeinig"; vor allem morgens und abends und während der Nacht erklingt der Trompetenton, mit dem sich die weidenden Paare immer wieder rufen, also : gonarda- "vom Gebrüll des Rindes"; herannahende Gefahr erkennt er schon von fern, was ihn in Stand setzt, rechtzeitig für die Verteidigung des Geleges zum Nest zurückzukehren, also : śyenākṣa- "falkenäugig"[19]; Männchen und Weibchen sind unzertrennlich, begatten sich und brüten - im Gegensatz zu allen anderen Kranicharten - im Lande, also : kāmin- "verliebt, liebevoll" und maithunin- "durch Paarung (paarweises Auftreten und/oder Begattung) charakterisiert"[14]. Wird ein Partner getötet, äußert sich der Kummer des anderen in Jammergeschrei. Nach verbreiteter Auffassung stirbt der überlebende Teil an gebrochenem Herzen[15].

6. Es ist demnach erwartungsgemäß, wenn im Epos das herzzerreißende Jammern der durch die Schlacht ihrer Männer beraubten

Frauen mehrfach mit dem von Antigoneweibchen verglichen wird[16].

7. "If caught young they (i.e. the sarus cranes) become delightful pets and kept loose in a garden make most efficient watchdogs"[17]. Von solchen Hauskranichen ist in der Literatur mehrfach die Rede[18]. Als Wachtvögel dienende Gänse und Kraniche sind offenbar Symbol besonderen Wohlstandes: sie sind nur sinnvoll, wenn es im Haus Dinge gibt, die des Bewachens wert sind, also kostbaren Goldschmuck, Juwelen usw. Im Schauspiel Daridra-Cārudatta (Akt 1, Vers 2) des Bhāsa (erste Hälfte des 1. Halbjahrtausends nach Chr.) und im daraus entwickelten Mṛcchakaṭika (Akt 1, Vers 9) des Śūdraka klagt der durch seine maßlose Freigebigkeit verarmte Kaufmann:

"Die Schwelle meines Hauses, deren Körnergabe einst alsbald von Gänsen und Antigone-Kranichen (sārasa-) geraubt wurde, ist nun von Gras überwachsen, und die Handvoll Körner, die [als fromme Gabe] darauffällt, wird von Würmern benagt"[19].

Die Aussage erhält ihren Sinn durch das, was sie andeutet (dhvani-): es stellen sich keine Gäste mehr ein, die früher so zahlreich über die Schwelle schritten, daß kein Gras darauf wachsen konte; Hausgänse und -kraniche werden mangels zu bewachender Kostbarkeiten nicht mehr gehalten.

8. Daß ein so allgemeiner Ausdruck wie "Seesumpfvogel" gerade den Antigone benennt, dürfte dadurch bedingt sein, daß er im Gegensatz zu anderen auffälligen Sumpfvögeln, die entweder gar nicht in Indien nisten, wie die Gänse oder die meisten Entenarten, oder auf Bäumen, wie die Reiher, wirklich im Sumpf, nämlich auf kleinen Sumpfinseln, sein meist von weitem sichtbares Nest baut. Er ist also wirklich "im Sumpf geboren", wie man, einer entsprechenden speziellen Funktion (gelehrt von Pāṇini 4.1.83) des Ableitungssuffixes Rechnung tragend, übersetzen kann.

9. Immerhin gibt es einige, wenige, Stellen, wo sārasa- im allgemeinen Sinn von "Wasservogel" gebraucht zu sein scheint. So zi-

tiert der Kommentator Mallinātha (15. Jahrh. n. Chr.)[20] die Angabe eines Wörterbuches (Śabdārṇava), daß sārasa- auch für haṃsa- "Wildgans" stehen könne. In Kirātārjunīya 8. 31 möchte auch ich - zwar nicht für "Wildgänse", aber doch - für "Wasservögel" plädieren: "Die Wellenmasse, die von den [in der Gaṅgā badenden] Frauen zerteilt wurde (durch Zerteilen geschaffen wurde) ... sprang auseinander (verbreitete sich rasch), indem sie die [im Fluß schwimmenden] Wasservögel ans Ufer warf"[21].

sārasas werden in Harivaṃśa (Bombay) 2. 95. 13 [21a] neben Wildgänsen (haṃsa-) und Brandenten (brahminy duck: Tadorna ferruginea), in 14 neben Wildgänsen und Wanderkranichen (krauñca-) als Zugvögel genannt[21b]. Wollen wir dem Dichter nicht eine grobe Unkenntnis der Lebensgewohnheiten des Antigone zutrauen, wozu ich mich schwer entschließen würde, bleibt nur die Annahme, daß er die neben Wildgänsen, Brandenten (die mehr an als auf dem Wasser leben) und Wanderkranichen übrig bleibende Gattung wandernder "Seevögel", nämlich Wild- und Krickenten, gemeint hat.

10. Ganz gelegentlich mag sārasa- auch ungenau zur Bezeichnung des Wanderkranichs dienen. Mallinātha muß sārasa- in Śiśupālavadha 6. 75 als Wanderkranich verstehen, wenn er meint, sārasas kämen erst im Herbst vor. Da das Geschrei der Wanderkraniche für den Herbst charakteristisch ist, der hier geschildert wird, mag er recht haben. Zu beachten ist, daß der Dichter ein schwieriges, seine Wortwahl erheblich einschränkendes Kunststück auszuführen hatte. Zeile b

abhinad dhārāsamā na sā rasena

und die Zeile d

abhinaddhā rāsamānasārasena

müssen gleichlautend sein, aber vermittels abweichender Worttrennung verschiedenen Sinn ergeben.

Bei der Beurteilung des Sprachgebrauchs wird man übrigens gelegentlich die Tatsache berücksichtigen müssen, daß das Vorkommen

des Antigone südlich bis zur Godavari reicht, das des Wanderkranichs bis südlich Mysores. Die Ausdrucksweise des Mallinātha, dessen Heimat in der Gegend des heutigen Hyderabad im Dekkan ist, legt die Vermutung nahe, daß er Wanderkranich und Antigone nicht zu unterscheiden wußte. Wie anders ist es erklärlich, daß er zu Śiśup. 6. 75 zur Erläuterung von sārasa- einerseits Yādava zitiert, dessen Angabe für den Kenner unzweideutig auf den Antigone geht[22], andererseits aber behauptet der genannte Vogel erschiene erst im Herbst ?

11. Nur einen Beleg wüßte ich zu nennen, an dem sārasa- "Sumpfvogel" ein Reiher gemeint ist. Der Vers, der ihn liefert[23], ist weder zeitlich noch geographisch einzuordnen. Gewiß scheint nur, daß "der alte sārasa-", der hier "traurigen Sinns" am Ufer des austrocknenden Sees "ausdorrt (abmagert)", von der Hoffnung am Leben gehalten, daß der See sich wieder fülle, ein Reiher sein soll. Vgl. auch unten § 15 zu Dhammapada 115.

kruñc-, kruñca-, krauñca- m. "Wanderkranich"; kruñcā, krauñcī f. "Antigoneweibchen"

12. Das vedische kruñc-[24] und die davon weitergebildeten kruñca- m. und krauñca- m. benennen nirgendwo einen anderen Vogel als den Kranich. Die aus Wilson in die Wörterbücher eingegangenen und sich dort mit Zähigkeit behauptenden Ansätze: "Reiher" und/oder "Brachvogel, Schnepfe"[*] sind zunächst, bei dem Pionier europäischer Sanskrit-Lexikographie[25], als das Ergebnis tastend ratenden Suchens zu würdigen, weiterhin aber als das eines groben, wenn auch sehr bequemen, Mißverständnisses, das hier kurzerhand eine Kodifikation sicheren Wissens voraussetzte. Der nicht sehr rühmliche Vorgang ist insofern verständlich, als Textzusammenhänge, die eine unmittelbare, sichere Identifikation erlaubben, nicht ganz so leicht aufzutreiben sind. Eine genaue Beobachtung des Sprachgebrauchs muß jedoch aus der Sphäre unsicheren Ratens wie auch unkritischen Glaubens heraus- und hin zu dem Ansatz "Kra-

nich" führen:

1) Pali koñcanāda-, vom lauten, freudige Erregung kündenden Trompetenton des Elefanten, ist selbstverständlich eigentlich "Kra - nichruf". Nicht der Reiher, der nur über ein Krächzen, Kreischen oder Belfern verfügt, sondern der Kranich mit seinem wohlklingenden, weithin vernehmbaren Trompetenton, der den Inder an das ihm so liebe Brüllen der Kühe erinnert (o. § 5), hat Pate gestanden.

2) Der bekannte, der Sage nach von Paraśurāma mittels eines gewaltigen Pfeilschusses geschaffene "Spalt" in der sich zum Himmel türmenden Bergwand des Himalaya, der heute so genannte Niti-Paß (16628 engl. Fuß)[26], durch den gemäß Kālidāsa und anderen Dichtern die Wildgänse im Herbst nach Indien einziehen, heißt bekanntlich krauñca-bheda-, -randhra-, also "Kranichspalt". Offenbar erst später hat man dann aus diesem Kompositum ein krauñca- als Name eines Berges und schließlich eines Dämonen gefolgert. Hält man allerdings den krauñca- für einen Reiher oder Brachvogel, kann man auf diese simple Erklärung nicht kommen.

Daß die Inder selbst den Ausdruck mißdeuten konnten, hängt wohl damit zusammen, daß ihre Phantasie sich immer stärker auf die Wildgans fixierte, den Lieblingsvogel der indischen Dichter, die natürlich aus dem Herzen des Volkes sprechen. An die Stelle der Vorstellung "Kranichspalt" schob sich "Tor der Wildgänse" (haṃsa-dvāra-: Kālidāsa, Megha-Duta 1, 57). In ganz analoger Weise hat man die zunächst dem Kranich (kruñc-) zugeschriebene fabelhafte Fähigkeit, aus einem Gemisch von Wasser und Milch die Milch herauszutrinken (VS 19, 73 usw., bestätigt durch Palitexte: Udāna 8, 7 [koñca-] nebst Kommentar), auf die Gans übertragen.

3) Die Texte zeigen, wo sie überhaupt etwas zeigen, daß der zunächst aus Worterklärungen gefolgerte Ansatz "Kranich" einem Ansatz "Reiher" oder gar "Brachvogel" weit überlegen ist.

Wenn z. B. in einem von Waldschmidt, Musikinspirierte Minia-

turen 43 f. angezogenen Vers die sieben Töne der Tonleiter mit den Rufen oder Schreien verschiedener Tiere identifiziert werden, wird es sich um Tierstimmen handeln, denen man, wenn auch in stilisierender Vereinfachung, bestimmte Stimmlagen zuschreiben kann. Also ist mit dem hier genannten krauñca- gewiß der musikalisch rufende Kranich (Salim Ali, Handbook 2 p. 138 vom Ruf des Wanderkranichs: " a loud, sonorous high-pitched trumpeting crook crook...") und nicht der im allgemeinen und charakteristischer Weise tonlos krächzende Reiher[26a] gemeint.

Wie im Namen des krauñca-Passes, dürfte krauñca- in Herbst- und Winterschilderungen[27] den 'östlichen gemeinen Kranich" (Grus grus lilfordi) und den "Jungfernkranich" (Anthropoides virgo)[28], bezeichnen, sicher da, wo er neben dem sārasa- genannt ist[29]. In Sommerschilderungen[30] pflegt er erwartungsgemäß zu fehlen.

Eine kräftige Bestätigung der Behauptung, daß kruñc-, kruñca-, krauñca- Benennungen des Kranichs, insbesondere des Wanderkranichs (im weitesten Sinn), sind, liefern heutige Volkssprachen: das auf kruñca- zurückgehende kūnj (auch in der Hindi, neben andern, teilweise dem Persischen [qarqara "Jungfernkranich"] oder auch dem Sanskrit [kurunc "gemeiner Kranich"] entlehnten Ausdrücken) ist in der Sindi der gewöhnliche Name für beide genannten Wanderkranicharten.

13. krauñca- wird aber unter bestimmten, im folgenden zu definierenden Bedingungen auch vom Antigone-Kranich gebraucht.

Zunächst ist das der Fall, wenn vom krauñca-Weibchen (krauñcī, kruñcā, krauñcavanitā "krauñca-Geliebte" usw., die Rede ist. Beim Wanderkranich konnte ja kaum das Bedürfnis bestehen, Männchen und Weibchen zu unterscheiden: er brütet nicht in Indien und die Geschlechter sind nicht, jedenfalls nicht in auffälliger Weise, unterschieden.

Wie das Klagen der Frauen um ihre gefallenen Männer mit dem von sārasīs verglichen wird (Mahābhārata, o § 6), so auch mit dem von krauñcīs (Rāmāyaṇa)[31].

Bei Bilhaṇa (11. Jahrhundert n. Chr.), Vikramāṅkadeva-Carita 16.1, empfängt die Winterzeit (hemanta-), die seinem Fürsten die im folgenden ausführlich geschilderten Vergnügen der Jagd bringt, das charakterisierende Beiwort: krauñcīmadanadeśaka- "die Liebestollheit der [Antigone-]Kranichweibchen zeigend". Das kann allerdings nicht ganz richtig sein: die Zeit der sexuellen Liebe, "der Liebestollheit", die bei den Wanderkranichen in Indien überhaupt nicht zu beobachten ist, fällt bei den Antigone-Kranichen in die vier Monsunmonate, endet also in der Regel mit Beginn des Oktober. Man wird sich also entschließen müssen statt madana- vielmehr maraṇa- zu lesen: "der Winter zeigt an (sagt voraus, bedeutet) das Sterben[32] der Antigone-Weibchen" - weil nämlich, so die poetische Andeutung (dhvani-), die vom Schreiber nicht verstanden und daher durch Verschlimmbesserung beseitigt wurde, zu dieser Zeit ihre Männchen bei der Jagd getötet zu werden pflegen, was ihnen selbst dann den Liebestod bringt (o. § 5 nebst Anm. 15).

In der in Rāmāyaṇa 1.2 erzählten berühmten Geschichte von der Entstehung des epischen Verses, handelt es sich bei dem krauñcī genannten Weibchen (Vers 14) ganz gewiß nicht um einen Brachvogel, wie man dem PW allgemein glauben zu müssen scheint, sondern um einen Antigone. Der Dichter hat ihn so deutlich charakterisiert, daß eigentlich nur vogelkundliche Gleichgültigkeit ihn verkennen kann. In der Nähe des Ufers der Tamasā sich ergehend, erblickt der Asket Vālmīki ein Paar gemeinsam weidender Kraniche (Vers 9 ... mithunam carantam ... krauñcayos; man denke an maithunin- als Synonym von sārasa- "Antigone-Kranich", o. § 5); ein Jäger tötet das Männchen, worauf die Vogelfrau - "getrennt von ihrem Gatten, dem [mit ihr ständig] zusammenweidenden (sahacārin-), dem dunkelrotköpfigen (tāmraśīrṣa-), dem liebestollen (matta-), dem [von ihr ständig] begleiteten (sahita-)": Vers 12 - jammervoll zu klagen beginnt. Von Mitleid ergriffen - wie später so mancher Beobachter, darunter ein

Moghulkaiser (o. Anm. 15) - verflucht der heilige Mann (und künftige Dichter des Rāmāyaṇa) den Übeltäter. Sein Fluch formt sich wunderbar zum vollkommenen Rhythmus, dem ersten "śloka-" episch - indischer Weltgeschichte. Mit offensichtlicher Absicht spricht der Erzähler nicht, wie sonst üblich, von einem "rot-" (rakta-, o. § 5), sondern von einem "dunkelrot- (tāmra-) köpfigen" Kranich: das Orangerot der Kopfhaut wird tiefer und deutlicher in der Paarungszeit. Die Untat des Jägers erscheint umso ruchloser, als sie in einer Zeit begangen wird, da der stets "verliebte, liebevolle" (kāmin-, o. § 6) Vogel durch sein Erscheinungsbild als "liebestoll" (matta-), also im Begriff für Nachkommenschaft zu sorgen, unmittelbar kenntlich ist.

14. Es ist auffällig, daß in diesem Zusammenhang beide Vögel gemeinsam mit dem Dual des Mask. oder Feminins krauñcayos "der beiden Kraniche" (Vers 9) und dem mit dem Mask. als Vorderglied gebildeten Kompositum krauñcamithuna- "Kranichpaar" bezeichnet werden. Denn im strengen Hochsanskrit ist offenbar das Mask. als commune für "Antigone. Kranich" nicht verwendbar. So kann der Grammatiker Patanjali (2. Jahrh. v. Chr.) das Adjektiv kruñcakīya- nicht von dem von ihm selbst an andrer Stelle gebrauchten kruñca- m., sondern muß es von kruñcā f. ableiten, was wegen der Kürze des dem Ableitungssuffix -kīya- vorausgehenden Vokals erhebliche technische Schwierigkeiten macht und schließlich zu einer Hinzufügung zu Pāṇini führt, der extremsten Notmaßnahme der indischen grammatischen Scholastik: Mahābh. zu Pāṇini 4. 2. 91, vārtt. 2 ff. Der Grund kann nur sein, daß ein Adjektiv, das bedeutet haben muß: "vom Antigone-Kranich stammend" (etwa von Eiern oder Jungen gesagt) nur von kruñcā "Antigone-Weibchen", aber nicht von kruñca- m. "Wanderkranich" (commune) bedeutungsmäßig ableitbar erschien[33].

Nicht ganz so genau scheint die Volkssprache, mit der das epische Sanskrit, aber auch das nachklassische Sanskrit späterer Spruchdichtung[34], wohl bekannte Affinitäten zeigt. Im Pali bezeichnet konca-

m. offenbar ohne weiteres auch den Antigone. Nicht nur erklären die Kommentatoren koñca- mehrfach mit sārasa-. Im Kommentar zum Dhammapada[35] wird von einem im Haus eines Juweliers lebenden, "als Haustier gehaltenen", koñcasakuna- "Kranichvogel" erzählt, der einen von ihm für ein Stück Fleisch gehaltenen Edelstein (Rubin) verschluckt. Um einen Reiher[36] kann es sich kaum handeln, nur um einen den sonst grhasārasa- genannten (o. § 7) entsprechenden, als Wächter der im Haus vorhandenen Juwelen dienenden "Haus-Antigone".

15. Allerdings wird nun im Pali mindestens an einer Stelle koñca- "Kranich" mißbräuchlich vom Reiher gebraucht: Dhammapada XI 9= 155 sind " die alten Kraniche" (jiṇṇakoñcā), die am "Sumpf, dessen Fische dahin sind", "in traurige Gedanken versunken sind" (jhāyanti) in Wahrheit Reiher : der Hinweis auf das Alter - man glaubt, daß Reiher sehr alt werden und mit dem Alter ihre Gerissenheit wächst[37] -, die offenbar ausschließliche Fischnahrung, die scheinbare Gedankenversunkenheit passen zum Reiher, wie er ist und wie Sanskrit und Paliliteratur ihn immer wieder schildern[38].

baka- m. und dhvāṅkṣa- m."[orientalischer] Graureiher (Ardea cinerea)"

16. Der Reiher hat die Vorstellung der indischen Dichter immer wieder beschäftigt. Unter der Benennung baka- ist er Thema zahlloser beschreibender oder auch moralisierender Kurzgedichte ("Sprüche"). Allein aus Otto Böhtlingks Indischen Sprüchen[2] (I-III, 1870-73) läßt sich ein anschauliches Bild seines Verhaltens zusammensetzen:

Selbstbeherrscht (6950), schweigsam (2373, 4879), scheinbar in Nachdenken versunken (2575, 4378, 4873), den Blick nach unten gerichtet (230), in lauernder Haltung ("kauernd": 2148) steht er am Ufer und erinnert an die Erscheinung eines schweigsam und bewegungslos verharrenden Asketen. Sein langsames und umsichtiges Schreiten vergleicht sich dem vorsichtigen Gang eines heiligen Mannes, der darauf achtet, keine am

Boden kriechenden Tiere zu verletzen (6393, 6394). Mit dem schnellen und fangsicheren Zufahren seines Schnabels freilich verrät er sich als Heuchler (230, 2573, 2575); bakavrata- n. "Reihergelübde" ist dementsprechend ein Ausdruck für "Scheinheiligkeit". Sein unartikuliertes Krächzen wird dem als wohlklingend empfundenen, an die Rezitation von Dichtung erinnernden, Schnattern der Gänse (4800) oder der Sprechbegabung des Papageien (3572) gegenübergestellt.

In der Fabelliteratur spielt der am Ufer lauernde Reiher die Rolle des nachdenklich für andere besorgt scheinenden, hinterlistigen Mörders[39].

Eine zweite Jagdmethode des Graureihers[40] wird anschaulich beschrieben in einem Vers wie dem folgenden (SRK 1164)[41]:

"Auf Fischfang aus im klaren Wasser des Sees, sachte, sachte seinen Schritt setzend, schaut der Reiher (baka-) mit bald hier -, bald dorthin gewendeten Augen, das eine Bein in der Luft, den Hals quer weggestreckt, immer wieder voll Erwartung selbst nach einem Blättchen, das sich bewegt"[42].

17. Nirgendwo in der Sanskrit- oder Paliliteratur vermag ich einen Beleg aufzutreiben, der die Behauptung, die man übrigens dem PW (Bd. V. Sp. 1639 ff.) nicht anlasten kann, baka- könne auch den Kranich meinen, in irgendeiner Weise bestätigte. Kann gelegentlich ein Reiher mit einem Kranichwort bezeichnet sein (o. § 11, 15), so ist das Umgekehrte offenbar unmöglich: man mag nicht immer und überall genau wissen, wie ein Kranich aussieht und sich verhält - den Reiher kennt in Indien, wo, von Ceylon bis zum Himalaya, Reiher an jedem Dorftümpel stehn, jedermann.

18. Vom Graureiher berichtet Stuart Baker, Birds VI, 341: "It has a habit of sitting absolutely motionless on a tree, on some exposed branch, with its beak and neck stretched straight up so that in spite of its size it looks very much like a bulgy, distorted branch. If, however, any one passes close by, curiosity eventually compels it to lower

its head to look round". Dieses Verhalten wird, so scheint mir, beschrieben in einem Vers des Mṛcchakaṭika (Akt 9, Vers 11). Der Held des Stückes ist auf dem Weg zum Gericht, das ihn ungerechter Weise zum Tode verurteilen wird. Er beobachtet allerlei unglückliche Vorzeichen, die er in Versen beschreibt:

"Auf dem vertrockneten Baum sitzend, sein Gesicht zur Sonne gewandt, kehrt mir ein dhvāṅkṣa- plötzlich sein linkes Auge zu - Schreckliches steht außer Zweifel"[43].

Die Übersetzer arbeiten hier alle, soweit ich sehe, mit dem Begriff "Krähe". Es ist aber gewiß "Reiher" zu verstehen, wozu uns der Amara-Kośa, der dhvāṅkṣa- ausdrücklich als Homonym für Krähe (dies die gewöhnliche Bedeutung: AK 5. 20) und Reiher ("Fischesser") lehrt (3. 219), ein unanfechtbares Recht gibt[43a]. Alle wichtigen Elemente des von Stuart Baker beschriebenen Verhaltens sind ausgesprochen: "der trockene Baum", d. i. "der kahle Ast", die auffällige Haltung mit dem Schnabel zur Höhe, schließlich die plötzliche Wendung zum Vorübergehenden (vgl. auch unten § 26b).

19. Krähe und Reiher haben das Krächzen gemeinsam, werden auch beide, jedenfalls vom hochkastigen Sanskritsprecher, wegen ihrer als unrein angesehenen Ernährungsweise verachtet[44]. Übrigens nennt auch Aristoteles, dem die Nomenklatur Linnés folgt, den Nachtreiher (Nycticorax nycticorax) νυκτικόραξ "Nachtrabe, -krähe".

balākā f.[45] "kleiner weißer Reiher (Egretta)"

20. Seit dem Epos beschreibt kein indischer Dichter die schwarzen, von Blitzen durchzuckten Monsunwolken, ohne auch der durch ihre leuchtend weiße Farbe sich dagegen abhebenden, zur Wolke aufgeflogenen, sie "bekränzenden" balākās Erwähnung zu tun. Die Zusammengehörigkeit von Gewitterwolken und balākās ist so eng, daß sie Anlaß gibt zu der dichterischen Fiktion (kavisamaya- "Dichterkonvention"), die balākās würden durch die Wolke oder ihren Donner ge-

schwängert. Locus classicus ist die Anrede an die Wolke in Kālidāsas "Wolkenboten" (1.9):

"Wie ein günstiger Wind dich sachte, sachte [vorwärts] stößt und dieser cātaka- (Clamator jacobinus)[46] dir zur Linken durstig[47] seinen süßen Ruf erklingen läßt,

werden dich gewiß - ein schönes Bild![48] - die balākās, einen Kranz bildend, besuchen, denn du bist ihnen alsbald vertraut durch die [von dir] empfangene Befruchtung"[49].

21. Was sind das nun für weiße Vögel? Die abendländische Indologie rät mit seltener Einmütigkeit auf "Kraniche". Einheimische Kommentatoren pflegen sie als "Reiher" zu erklären: Uvaṭa wie Mahīdhara glossieren balākā in VS 24.32 mit bakastrī "Reiherweibchen" (oder auch : "Feminin von baka- m."), in VS 24.22 mit bakapatnī "Ehefrau des Reihers". In einem Kommentar[50] zu Amara-Kośa 2.5.25 z.B. heißt es: svalpabakajātau balākādvayam "die beiden [Ausdrücke] balākā [und bisakanthikā] stehen zur Bezeichnung einer Art von kleinen Reihern". Der Amara-Kośa selbst nennt balākā und bisakanthikā "deren Hals wie eine Lotusfaser ist" als Synonyma. Der Vergleich mit der weißen Lotusfaser weist mit Wahrscheinlichkeit auf den weissen, biegsamen Hals der Egretta.

22. Mehrfach scheint die Beobachtung einzelner Gegebenheiten und Zusammenhänge die Ansicht der Kommentatoren zu bestätigen:

statt bakoṭāḥ in SRK 1185 heißt es in dem entsprechenden Vers Sadukti-Karṇāmṛta (SK; Bombay 1916) 2027 balākāḥ. bakoṭa- m. ist natürlich von baka- abgeleitet und schon auf Grund der hier gegebenen Beschreibung mit völliger Sicherheit als eine "Art Reiher" (PW V Sp. 1642)[51] zu identifizieren - alle Reiher verschlingen Fische lebendig, den Kopf voran, unter oft sichtbarer Anstrengung.

Eine deutliche Beschreibung eines Fische jagenden Reihers (vgl. auch o. § 16) gibt SK 2026. Seine Bezeichnung: balākāḥ. Bei den "in die Wiesen tauchenden" (d.h. wohl: im hohen Gras verschwindenden),

"auf Heuschrecken lüsternen" balākās in SRK 264 (= SK 1281) wird man zunächst an Reiher denken, wenn auch "Kraniche" (Ingalls: cranes) nicht unmöglich wäre.

In SRK 704 erscheinen bakas in der für balākās charakteristischen Assoziation mit den Regenwolken.

Manu 5.14 stehen baka- und balākā als ein Paar fischfressender Vögel nebeneinander.

Ein eigentlich ebenso schwer überhörbares wie mißzuverstehendes Zeugnis bietet schließlich der Trikāṇḍaśeṣa. In 2.5.23, 24 führt er folgende acht Synonyma an:

... bakoṭaḥ śuklavāyasaḥ
kaṅkerur[52] dvārabalibhuk śikhī candravihaṅgamaḥ
bakerukā balākā syāt...

Offenbar handelt es sich um Wörter für den "kleinen weißen Reiher" (Egretta)[53]. Das zeigen zunächst die Ausdrücke śuklavāyasa -m. "weiße Krähe" (vgl. o. § 19 nebst Anm. 44) und śikhin-m. "Schopfträger" (vgl. u. § 23). bakoṭa-, bakeru- und kaṅkeru- sind - offenbar deminutiv gemeinte - Ableitungen zu baka- und kaṅka- m. "Reiher".

Zu candravihaṅgama - "Mondvogel", wohl in Anspielung auf die leuchtend weiße Farbe der Egretta (u. § 23), vgl. noch ŚP 894, wo vermittels vielfachen Wortspiels der Vergleich von Reiher und Mond elaboriert und auf die Spitze getrieben wird.

Nicht ganz klar erscheint dvārabalibhuj- "die Körnergabe auf der Tür[-schwelle] genießend". Denn das paßt eigentlich nur auf die Krähe, die auch balibhuj-, balibhoja-, balibhojana- und balipuṣṭa- genannt wird. Will der Autor auf die Homonymität von dhvāṅkṣa- "Krähe" und "Reiher" (o. § 18 f.) hinweisen? Oder sollen wir die Lesung kankerudvārabalibhuk adoptieren und interpretieren "Reiherkrähe"?[54]

Es gibt aber noch weitere Zeugnisse, die auch den skeptischsten Beurteiler, der sich vielleicht auf "spätklassischen" oder "ungenauen"

Sprachgebrauch, möglicherweise auch auf "irrtümliche Lexikographenweisheit" herausreden möchte, zum Verstummen bringen müssen.

1) Die darstellende Kunst.

23. Die indischen Miniaturmaler unterlassen es so wenig wie die Dichter bei der Abschilderung eines ausbrechenden oder im Gang befindlichen Gewitters den schwarzen Wolken weiße, zu ihnen aufflie-gende Vögel eines bestimmten Typs in größerer oder kleinerer Anzahl zu gesellen[55]. Diese Vögel werden z. B. von E. und R. L. Waldschmidt in ihren Musikinspirierten Miniaturen (1966), einem Werk, das sich durch mustergültige, auf diesem Gebiet ungewohnte, ikonographische Sorgfalt auszeichnet, in der Bemerkung zu Abbildung 77 (§ 98) richtig als balākās identifiziert, zugleich aber irrig als "weiße Kraniche" apostrophiert. Die blendend weiße Farbe - der Antigone-Kranich, der zur Regenzeit allein in Frage käme, ist grau[56], aber auch die für Indien typischen Wanderkraniche sind grau; der S-förmig gebogene Hals - er ist charakteristisch für den fliegenden Reiher, während der Kranich mit ausgestrecktem Hals fliegt; der hier, sonst nicht immer, deutlich sichtbare weiße Schopf - der Kranich hat keinen Schopf, wie er für mehrere Egrettaarten[57] charakteristisch ist: alle diese Merkmale lassen keinen Zweifel, daß Reiher gemeint sind, und zwar keine Graureiher, sondern Egretten Gegenüber dem Graureiher ist für alle Egrettaarten die weiße Färbung und die geringere Größe, für mehrere auch der weiße Schopf bezeichnend. Der Schopf des Graureihers ist schwarz.

2) Die Naturbeobachtung.

24. Es ist der Reiher, der sich beim Herannahen eines Regensturms hoch in die Lüfte erhebt. So nennt auch Vergil den steil zum Himmel aufsteigenden Reiher als Vorzeichen eines Unwetters (Georgica I 364 f. ... notasque paludes deserit atque supra volat ardea nubem). Man halte daneben Sadv. Br. 1. 2. 3 parjanyaḥ purobalākaḥ "ein Regensturm, dem weiße Reiher vorangehen (den weiße Reiher durch

ihr Aufsteigen ankündigen)". Der Antigone-Kranich fliegt nicht hoch und wohl immer nur um einen Ortswechsel vorzunehmen[58]. Von einem "Hochzeitsreigen", wie man ihn in Europa bei Graureihern beobachten kann[59], ist beim Antigone nicht die Rede. Kraniche "fliehen" wohl vor dem Regen (Vergil, Georgica I 374 f. ... illum [imbrem] surgentem ... fugere ... grues...), steigen aber nicht zu den Regenwolken auf.

3) Die Aussagen, in denen balākā nicht im Zusammenhang mit Regenwolken erscheint. Sie sind selten (einige Nachweise schon o. § 22), aber mehrfach unzweideutig.

25a. Im Pali-Jātaka 274 (ähnlich 375) wird die Geschichte einer Krähe erzählt, die beim Fleischdiebstahl in der Küche vom Koch überrascht, zur Strafe gerupft - nur ein Schopf bleibt stehen -, dann mit saurer Milch, die mit Ingwer und anderen scharfen Gewürzen vermischt wird, eingerieben und in einen Käfig gesperrt wird. Ihr Freund, eine Haustaube, findet sie in diesem Zustand, der schließlich zu ihrem Tode führt, vor und redet sie, wohl ironisch, an (gāthā III 70= V 131):

"Wer ist diese schopftragende balākā, die Diebin, die dazu gebracht wurde auf der Erde zu hüpfen ...?"[60]

Die Krähe ist durch ihr nunmehr weißes Äußere und ihren Schopf der Egretta, der sie auf Grund ihres Krächzens und ihrer Lüsternheit auf "unreine" Speise ähnelt (o. § 19), angeblich zum Verwechseln gleich geworden: sie hat sich von einem vāyasa- in einen śuklavāyasa- verwandelt. Ganz abgesehen davon, daß der Kranich weder weiß ist noch einen Schopf trägt, würden doch allein schon die Größenverhältnisse keine - auch nicht einmal eine scherzhaft unterstellte - Verwechslung erlauben.

25b. Anläßlich einer Diskussion der Frage, woran man einen "integrierenden" (ekānta-) und einen "nicht-integrierenden" (anekānta-) Bestandteil erkennt, stellt Kaiyaṭa, der Kommentator des Mahābhāṣya, (11. Jahrhundert n. Chr.) zwei Bilder gegenüber[61]: die Krähe auf dem

Dach, die man als nicht-integrierenden Bestandteil schon daran erkennt, daß sie ein ganz anderes Aussehen hat als die integrierenden Bestandteile des Hauses, also z. B. Teile des Daches, und andererseits den balāka- auf dem Baum.

Kaiyaṭa kann hier gar nicht einen Kranich meinen. Kraniche sitzen nie auf Bäumen, es wäre ihnen unmöglich, weil ihnen die Hinterzehe abgeht, mit der sich die Reihervögel an einem Ast festhalten. Das Bild des Reihers allein kommt in Frage. Es ersetzt nun wirklich das Bild der Krähe in sehr geeigneter Weise: daß der Mimikri übende Reiher (o. § 18) nicht-integrierender Bestandteil ist, wird erkennbar - nicht schon weil er anders aussieht als die integrierenden Bestandteile, also die Äste, sondern - weil er nicht ausschließlich auf dem Baum, sondern (als "zusätzliches Merkmal") auch anderswo wahrgenommen wird, worauf es im Zusammenhang ankommt.

26. Der Reiher, den Kaiyaṭa im Auge hat, ist gewiß nicht eine Egretta, sondern der Graureiher, dem allein das besondere Verhalten, auf das hier angespielt wird, eigentümlich ist. Also kann es sich bei dem an und für sich mehrdeutigen Dual -balākayos nicht um den des femininen balākā, für das "Egretta" durch Trik. 2. 5. 23, 24 (o. § 22), dem wir ja nach allem nun noch Beigebrachten unser volles Vertrauen schenken müssen, ausdrücklich festgestellt ist, sondern nur um den des maskulinen balāka- handeln, wie ich bereits stillschweigend unterstellt habe. Denn wenn balākā "Egretta" als "Reiherweibchen" oder "Ehefrau des Reihers" aufgefaßt wurde (o. § 21), ist es ganz natürlich, daß ein dazu gebildetes balāka- m. im Sinn von "männlicher Reiher", und das ist gemäß dieser Vorstellung eben der Graureiher, gebraucht werden kann.

balāka- m. kann in der Tat, wo es in der Spruchdichtung begegnet, ohne weiteres als "Graureiher" verstanden werden. So in SK 2026 (o. § 22), wo "Egretta" an und für sich möglich wäre, "Graureiher" aber doch - man vergleiche die ganz ähnliche Beschreibung des ja-

genden baka- in SRK 1164 (o. § 16) - vorzuziehen scheint. Auch in SRK 264 (= SK 1281) (o. § 22) dürften Graureiher gemeint sein (das Geschlecht ist nicht erkennbar). Wir dürfen vermuten, daß die Lesung balākāḥ ... amī in SK 2027, im Unterschied zu bakoṭāḥ ... amī "jene Egretten" in SRK 1185, "jene Graureiher" meint. Es handelt sich also um mehr als nur eine äußerliche Ausdrucksvariante, wie sie durch Ersetzung eines Ausdrucks durch seine homonyme Glosse entstehen kann. Und zwar wird man wohl die, apartere, Lesung des SK für ursprünglicher halten müssen, die des SRK für eine Konjektur, ausgeführt, weil männliche "balākās", zu Unrecht freilich, anstößig erschienen.

Wirklich entscheidend für diese in der Spruchdichtung mögliche Auffassung von balāka- m. ist freilich allein der angeführte Sprachgebrauch des Kaiyaṭa, den genau zu nehmen wir aber alle Veranlassung haben. Seine Doppeldeutigkeit - damit gegeben, daß es sich grammatisch auch um eine Form von balākā f. handeln könnte - besteht eben nur für den flüchtigen Interpreten, der an einem balākā f. im Sinn von "Graureiher" keinen Anstoß nimmt, an den sich ein Kaiyaṭa aber nicht wendet und auf den Rücksicht zu nehmen er nach strenger Grammatikerart verschmäht.

Anders zu beurteilen ist der maskuline Stamm balāka- in Kompósita wie balākapaṅkti-, balākamālā-, balākaśata- (Harivaṃśa 2.95. 4,5 20; Mṛcch. Akt V, Vers 27). Hier wird geredet von den Vögeln, die vor dem Regensturm zur Wolke hochfliegen, also von jenen Vögeln, die sonst ständig balākā f. genannt werden und die die Miniaturmalerei deutlichst als "kleine weiße Reiher" erkennen läßt (o. § 23) - also um "eine Reihe, einen Kranz, Hunderte von Egretten". balāka- m. kann hier nicht im Sinn von "männliche Egretta", d. h. "Graureiher" gebraucht sein, wie es bei Kaiyaṭa geschieht. Das maskulinum "balāka- stellt hier vielmehr die geschlechtlich nicht differenzierte Form des Tiernamens dar, steht also als commune für "Egretta", gemäß einer

schon von Kātyāyana notierten Neigung (vārtt. 2,3 zu 6.3.42), Tiernamen als Vorderglieder von Komposita nicht in der femininen, sondern in einer maskulinen Form zu brauchen: Wackernagel, Altindische Grammatik II, 1 § 21a (ältestes Beispiel : ajakṣīra- "Ziegenmilch").

Sprachliche Erläuterungen

27. Wenn der Nachweis gelungen ist, daß kruñc- m. und Genossen nicht "Brachvogel" sondern "Kranich", baka- m. nur "Graureiher, Reiher" und nicht auch "Kranich", balākā f. "kleiner weißer Reiher, Egretta" und nicht "Kranich" heißt, muß sich die Frage nach der Ratio ihrer Bildung, ihrer "Etymologie", erneut stellen. Auf die in Mayrhofers Etymologischem Wörterbuch unter den entsprechenden Stichwörtern übersichtlich und mit dankenswerter Vollständigkeit zusammengestellten früheren Vermutungen braucht im einzelnen nicht eingegangen zu werden. Durchweg kranken sie daran, daß die Bedeutungen der analysierten Nomina zu allgemein oder auch unrichtig gefaßt sind. So kann z. B. für bakura- in RV 1.117.21, was immer es bedeuten mag, jedenfalls nicht eine Bedeutung "Kranichbalg" aus der Voraussetzung gefolgert werden, es sei eine Ableitung von baka-, das nun einmal nirgends den Kranich, sondern immer nur den Reiher benennt. Noch auch kann, ebenfalls beispielsweise, die Herleitung von baka- m. "Graureiher", das durchweg ganz deutlich - die wenigen Ausnahmen (z. B. SRK 704: §22) bestätigen die Regel - von balākā "kleiner weißer Reiher" unterschieden wird, aus einem (spekulativen) dravidischen Element ba- "weiß" richtig sein. Warum sollten übrigens auch die nach Indien einwandernden Arier für einen Vogel, den sie keineswegs erst in Indien kennen lernten, ein Wort aus einer fremden Sprache entlehnen? Haben sie doch sogar so spezifisch indische Tiere wie den Affen, den Elefanten, den Tiger, den Schnabeldelphin usw. mit Wörtern benannt, die sie mit den Mitteln der eigenen Sprache schufen.

kruñc- m. "Kranich" ist gewiß ein Nomen agentis, suffixlos abgeleitet von einer Wurzel kruñc (anstelle eines ursprünglichen *kruc; aus einem Präsensstamm mit Nasalinfix * krunca- abstrahiert). Diese ist im Sanskrit sonst nicht unmittelbar faßbar[62], dürfte aber in volkssprachlicher Lautung in kūjati (aus *kuñcati aus *kruñcati, wie pūjā aus*puñcā aus *pṛñcā[63]) "sich angenehm vernehmen lassen" (oft von Vögeln, insbesondere auch von Kranichen : Meghadūta 1. 31, gebraucht) fortleben. krunc- m. also "der angenehm, wohllautend Rufende".

28. baka- m. "Graureiher" dürfte ein altes Kompositum b-aka- "Wasserschauer, Wassergucker" darstellen, eine Benennung, die bestens zu seinen eigentümlichen Jagdgewohnheiten paßt. -aka- natürlich zu der idg. Wurzel Heq/oq "schauen, sehen" (lat. oculus "Auge", lit. akĩ "Augen", griech. ὀπ- "schauen, sehen", usw.; im Sanskrit nachweisbar in dem Desiderativstamm īkṣa- "schauen, blicken", in akṣi-, akṣan- n. "Auge", in Hintergliedern von Komposita wie pratīka- "entgegenschauend" (aus prati-Hka-), abhīka- n. "Konfrontation" usw.). In b-aka- wäre b- die im Auslaut des Vorderglieds vor stimmhaft oder vokalisch anlautendem Hinterglied eines Kompositums erwartete stimmhafte Form von p-, der Tiefstufe von ap- "Wasser" (idg.* Hep/ap). Diese Tiefstufe ist bekanntlich auch sonst faßbar, z. B. in dvīpa- m. "Flußinsel, Insel" (aus *dvi-Hpa- "von zwei Wassern", d. h. "von zwei Wassern umflutet"), anūpa- "dem Wasser entlang gelegen, sich bewegend", pratīpa- "gegen das Wasser sich bewegend, widerspenstig" (überall Längung des Vordergliedsauslaut, verursacht, wie in pratīka- usw., durch im absoluten Auslaut geschwundenes, ursprüngliches H); weiterhin gewiß in vedischem ka- "Wasser" aus *pka-[64] und nachrigvedischem bindu- m. "Wassertropfen, Tropfen" aus*p-indu-. Nicht-komponiertes indu- m.: "Tropfen" (des Soma), später nur "Mond". Das schon von Pāṇini (nicht später als 5. Jahrh. v. Chr.) vorausgesetzte udabindu- m. "Wasser[-Wasser-]tropfen" und ähnliche Komposita (śoṇitabindu- m. "Blutstropfen", usw.) gehören zum Typus "Volksde-

mokratie".

Analog habe ich bei früherer Gelegenheit[65] bala- n. "körperliche Kraft" als " das durch Wasser Wachsende" erklärt. Zur Stütze meiner weiteren Vermutung, das idg. Wort für "Fisch" (* piski-/pisko-: lat. piscis, urgerm. * fiskas, usw.) sei eine Ableitung mit Suffix -isk- (vgl. griech. ἀνθρωπισκος usw.) von p- "Wasser"[66], sei im Vorbeigehen auf lautlich genau entsprechendes Sanskrit piccha- n. "Schlamm" verwiesen, das, in diesen Zusammenhang gerückt, sich als "das Wässerige" erweist.

29. balākā f. "kleiner weißer Reiher, Egretta" ist offenbar aus * bakālā durch Silbenumstellung[67] entstanden. * bakālā und bakoṭa- m. (ebenfalls "Egretta": o.§ 22) verhalten sich zu baka- m. wie kākāla-, kākola- (volkssprachlich aus * kākoṭa- über * kākoḍa-, kākoḷa-) m. "eine Art Krähe" zu kāka- m. "Krähe". Die Suffixe -āra-/āla- und -oṭa-/-ola- haben wohl deminutiven, dann vielleicht auch pejorativen, Sinn. * bakālā heißt also genau was man erwartet: es bezeichnet eine besondere, kleinere Art von Reihern, feminin behandelt, weil eben Weibchen im allgemeinen kleiner sind[68]. Offenbar konnten auch die Egretten volkstümlich, sozusagen im Halbernst, als die Frauen der, größeren, Graureiher betrachtet werden. Das zeigt die Angabe Uvaṭas (und Mahīdharas), balākā sei soviel wie bakapatnī (o. § 21) als auch das zu balākā geschaffene Maskulin balāka- m. "männliche Egretta" = "Graureiher" (o. § 26).

30. Deminutive Suffixe bezeichnen öfters etwas als "uneigentlich" (vgl. z. B. deutsch "Ärmel"). Demnach kaṅkāla- m. "Skelettknochen, Totenschädel", zu kaṅka- m. "Reiher", eigentlich: "Reiherchen"? Tatsächlich vergleichen indische Dichter die von einer schwarzen Dämonin als Ohrringe getragenen Schädel (kapāla-, Kālidāsa, Raghuv. 11.15) oder die von der ebenfalls schwarzen Göttin Kālī als Girlande getragene Schädelkette (kapāla-, Kālidāsa, Kumārasambh. 7.39) mit weißen Reihern (balākā), oder sehen in den zu den Wolken auffliegen-

den weißen Reihern (balākā) die Skelettknochen der von der schwarzen Regenwolke "gefressenen" Sommerhitze. (Bilhaṇa, Vcar. 13. 31). In SRK 249 wird der Beginn der Monsunzeit als sich mit Schädeln schmückender Zauberer dargestellt (kāpālika-), "dessen Haar aus schwarzen Wolken besteht, gebunden mit [einem Kranz aus] Schädeln (kuṇapaśiras-), die aus einer Reihe weißer Reiher (balākā) bestehen, die zum Rand [der Wolke] auffliegen".

31. Der Amara-Kośa (2. 5. 22) nennt als Synonym von baka-: kahva- m.. Das Wort ist erklärbar in Analogie zu pra-hva- "nach vorn geneigt" als ka-hva- "zum Wasser geneigt"[69]. Wortzeugender Eindruck also der gleiche wie bei der Bildung von baka-.

32. kaṅka- m. ist zunächst "Reiher" (SRK 275, 208 [70]), insbesondere "kleiner weißer Reiher, Egretta", wie aus SRK 275 hervorgeht, wo es heißt, daß die Ufer der Flüsse "von weißem Glanz sind durch die Reihen der zum [Ufer-]Abhang vorgeneigten kaṅkas", und wie durch die Bedeutung der Ableitung kaṅkāla- (o. § 30) bestätigt wird[71]. Daneben heißt kaṅka- vielleicht auch "[Fisch-]Raubvogel" (PW).

kaṅka- kann natürlich für kaṃka- stehen (Pāṇini 8. 4. 58). kaṃka- aber ist analysierbar als *kam-ka aus *kam-tka- "aufs Wasser losschießend" (im Fall des Reihers: mit dem Schnabel): -tka- also zu Wurzel tac/tak "auf etwas (Akk.) losschießen" (RV 10. 28. 4 ... varāhaṃ nir atakta kakṣāt "er schoß aus dem Dickicht auf den Eber los"). Insbesondere zu vergleichen: rigvedisch sānuka- aus *sānu-tka- "auf den Rücken [der verfolgten Beute] losschießend", gesagt vom Wolf[72].

33. dhvāṅkṣa- m. "Krähe" und "Reiher" wird zu dhvani "einen lauten Ton von sich geben" gehören, wie kāṅkṣa- "wünschen" zu kani "Gefallen finden an", also eine Desiderativbildung darstellen. dhvani wird gesagt vom sausenden Wind, von vom Wind angefachtem brausenden Feuer, von einem lautsummenden Schwarm von Bienen, vom trom-

petenden Elefanten, von der donnernden Wolke. Es fehlt die Konotation des Angenehmen, die Verben wie kūj und nad begleitet. Es kommt durchaus auf die deutliche Vernehmlichkeit an. Daher dhvani- m. "der [artikulierte oder unartikulierte, aber] deutlich vernehmliche Laut, der laute Ton" (im Gegensatz zu śabda- m., das auch den latent, in der Idee oder im Bewußtsein vorhandenen, Sprachlaut meint); dhvanaya- "andeuten" eigentlich: "etwas [nicht ausdrücklich gesagtes dennoch] deutlich vernehmlich machen". dhvāṅga- demnach ursprünglich: "der sich laut vernehmbar zu machen Suchende" ~ "der aufs Krächzen Erpichte". Die Benennung paßt aufs beste zu Krähe wie Reiher (o. § 19) und stellt sie gewissermaßen dem "angenehm rufenden" Kranich (kruñc- usw., o. § 27) gemeinsam gegenüber[73].

34. Die Sprache, in der die klassischen Dichter Indiens ihr aus genauer Beobachtung erwachsenes Naturerlebnis zum Gedicht formen, verfügt über Benennungen, die, wenn mit Hilfe grammatisch-technischer Analyse richtig verstanden, selber als kleine Kunstwerke, als knappe, aber treffende Stilisierungen von Beobachtungserlebnissen sich darstellen. Die Dichter, so scheint mir, kann man nicht wirklich verstehen, wenn man nicht von der Natur weiß, die sie schildern; die Sprache kann man nicht gültig analysieren, wenn man nicht die Dichter versteht, die sie gestaltend handhaben.

Anmerkungen:

1. An Anthology of Sanskrit Court Poetry (Cambridge, Massachusetts 1965) = HOS 44.
2. ed. D. D. Kosambi and V. V. Gokhale (Cambridge, Mass. 1957) = HOS 42.
3. O. Böhtlingk u. R. Roth, Sanskrit-Wörterbuch I-VII (St. Petersburg 1875-1895).
4. Antigone, die Tochter des Laomedon, wird in einen Storch verwandelt: Ovid, Metamorphosen VI 93 ff. Auch in dieser Benennung drückt sich Linnés, inzwischen schon längst aufgegebene,

Auffassung von der nahen Verwandtschaft von Kranichen und Störchen aus. Nach heutigem Einteilungsprinzip bilden Störche und Reiher, nebst Rohrdommeln, je eine Familie der Ordnung Ciconiiformes, zu der auch Ibisse und Flamingos gehören, während die Kraniche, neben Rallen, Bläßhühnern, Trappen usw., zu den Gruiformes gezählt werden. Zu der hier verwendeten Nomenklatur s. u. Anm. 9.

5. Das Lateinische unterscheidet, wie aus dem Thesaurus hervorgeht, strikte zwischen ardea "Reiher" und grus f. "Kranich".

6. Gemeint sind wohl alle weißen (kleinen) Reiher (Egretta), insbesondere der Seidenreiher (Egretta garzetta). Vgl. Stuart Baker, Birds (s. u. Anm. 9) VIII 562. Böhtlingk, PW V 1639 s. v. baka- m. "eine Reiherart, Ardea nivea".

7. Tatsächlich ist baka- durchweg "Graureiher". S. u. § 16 ff.

8. Natürlich nicht den bleibend wertvollen Belegnachweisen des PW und den nützlichen des Pali-English Dictionary der Pali Text Society (1925). - Wertvolle Nachweise aus der Pali-Literatur verdanke ich der zuvorkommenden Freundlichkeit meines Kollegen W. Bollé, dem hiermit herzlich gedankt sei.

9. Die Nomenklatur folgt der von Salim Ali, The Book of Indian Birds[9] (Bombay 1972). - Im folgenden wird vor allem, ausdrücklich oder stillschweigend, Bezug genommen auf E. C. Stuart Baker, Birds VI[2] (London 1929) in The Fauna of British India (ed. by E. C. Stuart Baker etc.); Hugh Whistler, Popular Handbook of Indian Birds[2] (1935); Salim Ali and S. Dillon Ripley, Handbook of the Birds of India and Pakistan ... vol. 1 (1968) und 2 (1969).

10. Abbildungen: Salim Ali, Indian Birds[9], plate 19; in freier Wildbahn: R. Lachner, Indien-Ceylon ... Reise in die schönsten Großwild- und Vogelreservate (1937) SS. 81, 84, 148 (in Farbe). - Auf indischen Miniaturen: z. B. W. G. Archer, Indian Miniatures (1960) Tafel 84; M. S. Randhawa, Kangra Paintings of the Gita Govinda (New Delhi 1963) 94 (ein Paar in rechter Ecke; beachte die Unterschiede in Farbe von Gefieder und Kopf, Haltung und Größe zu den daneben dargestellten kleinen weißen Reihern); W. N. Brown, Saundaryalaharī (1958) Tafel 17 c (S. 192). - Ungenaue, ja unrichtige Farbgebung scheint auf Buchminiaturen nicht selten. Saundaryalaharī Tafel 46 b: es fehlt das Rot des Kopfes, unrichtig ist die Röte der Schnäbel. Ähnliches gilt z. B. für E. und R. L. Waldschmidt, Musikinspirierte Miniaturen (1966), Abb. 49, 23: unrichtig das rein weiße Gefieder, das fehlende Rot des Kopfes und die Röte - außerdem die Krümmung (besonders stark auf Abb. 49) - der Schnäbel. Der Zusammenhang (Rāgamālā 101, angeführt bei Waldschmidt S. 44) läßt keinen Zweifel, daß Anti-

gone-Kraniche (sārasa-) gemeint sind.

11. Hemacandra, Abhidhāna-Cintāmaṇi, śeṣa zu 4.394 (= ed. Böhtlingk Hem. ś. 152): sārase dīrghajānukaḥ / gonardo maithunī kāmī śyenākṣo raktamastakaḥ. Böhtlingks śyenākhyo ist durch śyenākṣo (so z.B. die Chowkhamba-Ausgabe 1964) zu ersetzen.

12. sāraso maithunī kāmī gonardaḥ puṣkarāhvayaḥ: so mehrfach zitiert von Mallinātha (z.B. zu Megha-Dūta 1.31, Kirātārj. 8.31, Śiśup. 6.75).

13. Wenig wahrscheinlich ist die Bezugnahme auf die Farbe der Iris, die als orangefarben beim Antigone, als braun beim Falken angegeben wird. - Die oben vorgetragene Vermutung zum Bezeichnungsgrund beruft sich auf Stuart Baker, Birds VI 55 (Bemerkungen zur "nidification").

14. Whistler, Popular Handbook 400 zur "field identification" des "sarus crane": "A huge grey bird with a reddish naked head and long legs, found in pairs about marshy spots".

15. Stuart Baker, Birds VI 56: "They are most affectionate birds, pairing for life, and if one is killed the grief of the other is quite distressing"; Whistler, Popular Handbook 400: "So obvious is their affection that the legend has arisen, that if one of the pair is killed the other dies of broken heart". Die "Legende" wird beglaubigt z.B. von Kaiser Jahāngīr (reg. 1605-27), Tuzūk-i-Jahāngīrī, translated by A. Rogers, ed. by H. Beveridge, vol. II (London 1914) 17 f.

16. z.B. Mahābhārata (Poona) XI 18.14; 24.6.

17. Whistler, Popular Handbook 400.

18. Belege bei J. Ph. Vogel, The Goose in Indian Literature and Art (1962) 10 f. - Auch Kaiser Jahāngīr (o. Anm. 15) hält ein Paar Antigone-Kraniche in seinem Palast: Tuzūk ... II, 15.

19. So gemäß der Fassung des Mṛcchakaṭika:
yāsām baliḥ sapadi madgṛhadehalīnām
haṃsaiś ca sārasagaṇaiś ca viluptapūrvaḥ
tāsv eva samprati virūḍhatṛṇāṅkurāsu
bījāñjaliḥ patati kīṭamukhāvalīḍhaḥ
Die Fassung des Cārudatta ist mindestens an einer Stelle besserungsbedürftig (in b lies -pūrvaḥ anstelle von -puṣpaḥ), besagt aber ohne Zweifel dasselbe.

20. Zu Megha-Dūta 1.31, Kirātārj. 8.32, Śiśup. 12.44 - Tatsächlich dürfte bei Kālidāsa sārasa- durchweg den Antigone meinen. Dies gegen Hensgen, Fauna bei Kalidasa, IIJ 2 (1958) 134 f. Die sārasas bei Kālidāsa "leben" nicht "auf Flüssen und Teichen",

sondern "bevölkern ihre Ufer" (Ṛtusamh. 3. 8); sie "schwimmen" nicht sondern "fliegen auf in den Luftraum" (Ragh. V. 13. 33), "einen säulenlosen Torbogen bildend", also in der üblichen Keilform, zu der der Betrachter "das Antlitz hebt" (Ragh. V. 1. 41). Daß gerade die Antigone-Kraniche von der Godavari der im Luftwagen vom Süden herkommenden Sītā begrüßend entgegenfliegen (Ragh. V. 13. 33), hat seinen guten Grund: die Godavari ist die südliche Grenze des Gebiets, das die Antigone-Kraniche bewohnen (u.§ 10). - Nur im Zusammenhang mit den Wassern des südlich der Godavari gelegenen Pampā-Sees kann es sich bei den sārasa- genannten Vögeln (Ragh. V. 13. 30) nicht um Antigone - Kraniche handeln:"mit Mühe" (khedāt) "halb erkennbar" (ālakṣya-) sind - aus der Höhe des Luftschiffs - nur auf dem Wasser befindliche "Schwimm-Seevögel" (pāriplavasārasa-), also Gänse, Enten usw., nicht aber die am Ufer stehenden Reiher usw., da dieses vom dichten Uferbaumwuchs der Sicht verdeckt ist (upāntavānīravanopagūḍha-).

21. Ebenso wohl auch Kirātārj. 8. 9 sārasapaṅkti- "Reihen von Wasservögeln" (gemeint sind offenbar am Ufer stehende Kraniche, Reiher, Gänse usw.); SRK 278 sārasakula- "Familien/Gruppen/Arten von Wasservögeln" (Kraniche, Gänse usw.; Ingalls:"cranes"), Böhtlingk, Indische Sprüche^2 6246: "Den Baum, dessen Früchte dahin sind, verlassen die Luftvögel (vihaga-), den trocknen See die Wasservögel (sārasa-)". Zu Ragh. V. 13. 30 s.o. Anm. 20 am Ende.

21a. na bhānti nadyo na sarāṃsi caiva
hatatviṃśīvāyatacārunetre
gateṣu hamseṣv atha sāraseṣu
rathāṅgatulyāhvayaneṣu caiva

"Flüsse und Seen prangen nicht, ihr Glanz ist gleichsam vernichtet, da die Wildgänse, Seevögel (Wild- und Krickenten) und auch die Brandenten fortgegangen sind".

hatatviṃśīva ist leichte, aber notwendige Emendation von überliefertem hatatviśīva, in dem Nīlakaṇṭha einen Dual hatatviśī finden möchte, der sich aber nicht konstruieren läßt, außerdem als pragṛhya nicht mit dem folgenden iva kontrahiert sein dürfte.

21b. jalāplutānīkṣya mahānadīnāṃ
sugātri haṃsāḥ pulināni hṛṣṭāḥ
gatāḥ śramaṃ mānasavāsalubdhāḥ
sasārasāḥ krauñcagaṇānuviddhāḥ

"Nachdem sie gesehen haben, daß die Sandbänke der großen Flüsse von Wasser überflutet sind (sie also dort nicht landen können), mühen sich die erregten Wildgänse (die Erregung verrät sich wohl durch ihr lautes Rufen), die am Mānasasee (im Himalaya) ihren Aufenthalt zu nehmen begierig sind, nebst den See-

vögeln (Enten) und vermischt mit Scharen von Wanderkranichen (mangels einer Rastmöglichkeit) bis zur Erschöpfung".

Die Zeit der Abreise der Zugvögel ist hier wie auch sonst bei Monsunschilderungen (Vogel, The Goose ... 4 f.) unrichtig in die Regenzeit verlegt. In Wahrheit findet sie im April statt.

22. Vgl. o.§ 5 nebst Anm. 12.

23. Subhāṣita-Ratna-Bhāṇḍāgāra[8] (1952) 219 b, Vers 15 (āpūryeta punaḥ sphurat ...).

24. VS 19.73, 25.6 und die Parallelen im Schwarzen YV. Dagegen kruñca- m. VS 24.22 und Parallelen.

25. Wilsons Ausdrücke: "a kind of curlew" (Dictionary[1] s.v. kraunca-), "a curlew" (Dictionary[2]) dürften ursprünglich kaum mehr als "eine Art von Stelzvogel" gemeint haben. curlew wird im Englischen - mit entsprechenden Qualifikationen - von allen möglichen Grallden gesagt. In der Bibel von 1508 (Exodus 16.13) übersetzt es sogar griech. und lateinische Ausdrücke für "Wachtel" (Oxford Dictionary). Im Urdu Dictionary von Platts findet sich s.v. karākul eine Eintragung:"the black curlew (red-crested)". Gemeint ist der "indische schwarze Ibis" (Pseudibis papillosa), auf den allein die kurze Beschreibung paßt und der in der Hindi karānkul heißt. Dem"Brachvogel" im eigentlichen Sinn (Numenius arquata) ähnelt er insofern, als er auch ein "Stelzvogel" ist (worunter man populär Angehörige ganz verschiedener Ordnungen versteht) und über einen langen gekrümmten Schnabel (" long curlew-like down-curved bill": Salim Ali, Indian Birds zum "Black Ibis") verfügt.

26. J. Ph. Vogel, The Goose 5 f.

26a. Ausdrücklich werden dem Reiher "lieblicher Gesang" (mañju kūjitam guñjitam), wie ihn die Kuckucke, und "sanfte Stimmäußerungen" (kalā vācaḥ), wie sie die Wildgänse besitzen, abgesprochen: Subh.-Ratna-Bhāṇḍāgāra[8] 229 a, Vers 227 (= Śārṅg.-Paddh. 892), 230.

27. Veṇisaṃhāra, Akt 1 5/6 (Herbst) Ṛtusaṃh. 4.8, 18; 5.1 (Winter). Er erscheint hier, nicht weil er "einer der wenigen Vögel ist, die im Winter das Herz des Menschen mit ihrem Gesang erfreuen" (Hensgen IIJ 2, 137), was ja keineswegs der Fall ist, sondern weil er im Sommer fehlt, also für Herbst und Winter charakteristisch ist.

28. Sie fliegen in gewaltigen Zügen im Oktober gemeinsam ein und werden gewöhnlich nicht als Vertreter verschiedener Arten unterschieden: Whistler, Popular Handbook 399. Das Sanskrit jedenfalls unterscheidet, wie die Sindi, nicht. Die Hindi kann unterscheiden, aber eben nicht mit ererbtem Material, sondern unter Zuhilfe-

nahme von Lehnwörtern (siehe im Folgenden).

29. z. B. Rāmāyaṇa (Baroda) 3. 16. 6; Vasantarāja-Śākuna 8. 11 (vgl. E. Hultzsch, Prolegomena zu des Vasantarāja Śākuna (1879) 58.

30. In dem Sommergedicht SRK 208 muß der Ausdruck kliṣṭa-krauñcam "[der See,] dessen Kraniche in Not sind" auf den Antigone-Kranich gehn (vgl. u. § 14 a. E.). Das heißt aber, daß in dem Ausdruck sīdatsārasam des gleichen Verses nicht der sārasa- m. "Antigone", sondern sārasa- n. "die Lotusblume" angesprochen ist: "[derSee,] dessen Lotusblumen (mangels Wassers) sich [auf den Grund] setzen". Vgl. auch u. Anm. 70.

31. Rām. (Baroda) 2. 70. 21; 2. 34. 35; Bāṇa, Kādambarī (ed. Peterson[3]) 123 Z. 21.

32. Vgl. Kumārasaṃbh. 15. 29 maraṇopadeśin- "den Tod anzeigend" (von Geiern, die sich bereits sammeln), 32 aśubhopadeśin- "Schlimmes anzeigend" (von bösen Omina).

33. Wilson, Dictionary[2] s. v. krauñca- sieht richtig, daß m. und f. je einen anderen Vogel benennen, identifiziert sie aber falsch als "a kind of heron" (m.) und "the female of the curlew" (f.). Das PW gibt die richtige Unterscheidung auf, eliminiert die falsche Bedeutung "Reiher" und verallgemeinert falsches "Brachvogel": man fühlt sich erinnert an die Wallfahrt von Kevelaar.

34. Vgl. o. Anm. 30 zu krauñca- "Antigone-Kranich" in SRK 208.

35. Dhammapada Aṭṭhakathā (ed. H. C. Normann) III 35.

36. So der Übersetzer E. W. Burlingame, Buddhist Legends vol. 2 (1921) 284 ff. - Eine entsprechende Geschichte findet sich Kathākośa, transl. C. H. Tawny (1895) 122 f. Auch hier muß ein Antigone gemeint sein (Übersetzer: heron). Es kann kaum etwas anderes als krauñca- im Text stehen (der Text ist leider nicht ediert und mir nicht zugänglich). Der Vogel verschlingt in dieser Fassung von ihm für Gerstenkörner gehaltene Goldkörner: Gerstenkörner wären für einen Reiher ohne alles Interesse, während andererseits der Kranich - insbesondere der Antigone ("perhaps less vegetarian than our other cranes": Salim Ali, Handbook 2, 142) - nicht ausschließlich vegetarisch lebt, was wegen der Pali-Fassung erwähnt sei. Natürlich läßt sich aber auch die Möglichkeit nicht leugnen, daß der Verfasser der Aṭṭhakathā Kranich und Reiher verwechselt oder nicht richtig auseinandergehalten hat, wie es so manchem modernen Philologen ja auch passiert.

37. z. B. Mahābhārata (Poona) III 191. 4 ff. werden als Vertreter von Tieren, die ein höchstes Alter erreichen, der Reihe nach, in aufsteigendem Sinn, eine Eule, ein Reiher (baka-) und eine Schildkröte eingeführt. - Von einem "alten Reiher" (vṛddhabaka-),

der die "jungen/dummen" (bāla-) Fische täuscht, handelt z. B. Subh.-Ratna-Kośa[8], 208 a, Vers 23 (= Śārṅgadhara-Paddhati, im folgenden ŚP, 889.

38. Vgl. auch o. § 11 zu sārasa- im Sinn von "Reiher".

39. Jātaka 38, 236.

40. Whistler, Popular Handbook 461: "Sometimes it (the common heron) wades in shallow water with slow deliberate paces, the neck outstretched; more often it stands at the edge of the water etc.".

41. Weitere Verse, in denen der baka- beschrieben oder sein Verhalten geschildert wird, finden sich in allen Anthologien. Beispielsweise sei verwiesen auf Subh.-Ratna-Bhāṇḍ.[8] 208 a, Vers 23-24, 229 a, Vers 226-32.

42. payasi sarasaḥ svacche matsyāñ jighṛkṣur itas tato
valitanayano mandaṃ mandaṃ padaṃ nidadhad bakaḥ
viyati vidhṛtaikāṅghris tiryagvivartitakandharo
dalam api calat sapratyāśaṃ muhurmuhur ikṣate

43. śuṣkavṛkṣasthito dhvāṅkṣa
ādityābhimukhas tathā
mayi codayate vāmaṃ
cakṣur ghoram asaṃcayam

43 a. Halāyudha, Abhidhānaratnamālā 2.90 führt dhvāṅkṣa- unter den Synonyma für "Krähe" an, 5.21 lehrt dhvāṅkṣa- im Sinn von "Reiher" (baka-).

44. Trikāṇḍaśeṣa (Trik., Bombay 1916) 2.5.16 lehrt nagarībaka- "Stadtreiher" unter den Wörtern für "Krähe", 2.5.23 śuklavāyasa- "weiße Krähe" unter den Wörtern für "Egretta" (vgl. u. § 25 a).

45. Zunächst und vorwiegend feminin. Zum dazu neugebildeten Maskulin balāka- :u.§ 26.

46. Der "schwarz-weiße Haubenkuckuck", früher auch, wie in unseren Wörterbüchern, Cuculus melanoleucus genannt, löscht seinen Durst - bei den Dichtern - nur mit fallenden Regentropfen.

47. Mallinātha hat vor sich die Lesungen sagandhaḥ "von gleichem Duft" und sagarvaḥ "voll Stolz". Ich konjiziere, was, sobald man die beiden Lesungen zur Deckung bringt, in die Augen springt und allein, und zwar vortrefflich, paßt: sagardhaḥ "voll Begierde, durstig".

48. Im Text ein Adverb: "in einer Weise, die schön für die Augen ist".

49. mandaṃ mandaṃ nudati pavanaś cānukūlo yathā tvāṃ
vāmaś cāyaṃ nadati madhuraṃ cātakas te sagardhaḥ
garbhādhānakṣaṇaparicayān nūnam ābaddhamālāḥ

sevişyante nayanasubhagaṃ khe bhavantaṃ balākāḥ

sagardhaḥ in b durch Konjektur: o. Anm. 47.

50. Zitiert nach Indian Historical Quarterly XXIX (1953) 121.

51. Andere, ebenfalls in diesem Sinn deutliche Belege: Böhtlingk, Ind. Spr.^{2} 3311 (= ŚP 814), Subh.-Ratna-Bhāṇḍ.^{8} 229 a, Vers 228 (= ŚP 891), 231 (= ŚP 895), 219 b, Vers 12 (= ŚP 1132).

52. v. l. kaṅkeru-

53. "bakoṭa- soll sein [auch] śuklavāyasa-, kaṅkeru- usw.". bakoṭa- lebt fort in Hindi bagulā, baglā, welches, verbunden mit bestimmten Qualifikationen, die verschiedenen Vertreter der Gattung "kleiner Reiher" (Ardeola), also die verschiedenen "kleinen, weißen Reiher" (Egretta), "Rohrdommeln" (Butorides), den "Kuhreiher" (Bubulcus ibis), den "Teichreiher" ("Paddy Bird": Ardeola grayii) und den "Nachtreiher" (Nycticorax n.) benennen kann.

54. Eine gewaltsamere, im Resultat jedoch weit befriedigendere, Lösung bietet die Annahme, dvārabalibhuk sei eine Verballhornung eines ursprünglichen vāricalabhuk "der die im Wasser sich Bewegenden (Fische) Genießende". Vgl. matsyāṭkhaga-"Fische fressender Vogel" für "Reiher" (Amara-Kośa 3. 3. 219).

55. Beispiele: M. S. Randhawa, Kangra Valley Paintings (1954) Tafel 9, 13, 20, 26; Kangra Paintings on Love (1962) Titelbild, Tafel 26, 17, 18, 22, 223; Abb. 7, 62, 63, 74, 75, 79.

56. Die "snow-white sārasas", von denen Randhawa, Paintings on Love" zu Tafel 17 spricht, entstammen dem Reich wörterbuchinspirierter Tierfabel.

57. Sehr schöne, deutliche Aufnahmen der Egretta- und anderer Ardeolaarten Indiens bei Malcolm Macdonald, Birds in my Indian Garden (1961), Illustrationen 67-72 (zwischen S. 120 und 121).

58. Whistler, Popular Handbook 402: "... the birds (the Antigone cranes) seldom rise high above the ground, traveling as a rule within easy gunshot".

59. Es sei an B. Brechts bekanntes Gedicht "Die Liebenden" (Siehst du die Kraniche in hohem Bogen ...") erinnert.

60. keyaṃ balākā śikhinī corī laṅghāpitā mahī
laṅghāpitā mahī ist meine Konjektur für überliefertes laṅghīpitāmahā, das der Kommentar, unter Berufung auf die Legende, die balākās würden durch den Donner der Wolke geschwängert (o. § 20), als "deren Großvater die Wolke ist" erklärt. Seine Behauptung, "laṅghī" sei ein Ausdruck für "Wolke", wird durch keinen sonstigen Beleg gestützt. Sie stellt wohl eine ad hoc gemachte

Erfindung dar, die an und für sich kaum Glauben verdient, da die Wörter für "Wolke" sonst durchweg männlich sind und gerade hier ("Großvater"!) ein Maskulinum notwendig wäre, auch "Springerin" kaum eine einleuchtende Bezeichnung der Wolke abgäbe. - In mahī sehe ich den alten, ursprünglichen, als Typ sonst nur im Veda erhaltenen, Lokalis von mahī. Unser Vers dürfte zugleich den ältesten Beleg des Wortes im Pali bieten. Es begegnet sonst nur, gewiß zufällig, in jüngeren Pali-Texten.

61. Zu Mahābhāṣya (ed. Kielhorn) I 265.18 (Einleitung zu vārtt. 9 zu 1.3.9 atha yasyānubandha āsajyate kiṃ sa tasyaikānto bhavaty āhosvid ekantaḥ "Ist nun [ein Laut] der als symbolischer Laut an ein [aus Lauten bestehendes sprachliches Element] angeheftet wird, ein integrierender oder ein nicht-integrierender Teil dieses Elements?") : ekānta iti. ekadeśaḥ. avayava ity arthaḥ. anekāntas tūpalakṣaṇam eva kevalam, yathā gṛhasya kākaḥ. tatropalabhyamānasya rūpadvayadarśanād, vṛkṣe śākhābalākayor iveti praśnaḥ.

Vgl. die Übersetzung bei A. Wezler, Paribhāṣā IV, V und XV (1969) 50, die aber "Kranich" statt "Reiher" bietet und die eigentliche Pointe verfehlen dürfte. Ich übersetze:

"ekāntaḥ: "Einzelteil", gemeint ist "Glied". Ein Nicht-Einzelteil (d. h. "Nicht-Glied") aber ist lediglich ein zusätzliches Merkmal, wie die [auf dem Dach sitzende] Krähe [lediglich ein zusätzliches Merkmal] des Hauses ist. Da Doppelheit der Form (gegenseitige Verschiedenheit des typischen Erscheinungsbildes) einer Krähe, die dort (auf dem Haus) wahrgenommen wird, [und eines Bestandteils des Daches, der "Glied" des Hauses ist, andererseits,] sinnlich erkennbar ist [also ein Zweifel daran, daß die Krähe kein "Glied" des Hauses ist, nicht aufkommen kann], beruht die [im Bhāṣya gestellte] Frage auf der Überlegung:" [da Doppelheit der Form eines symbolischen Lauts und eines Lauts, der "Glied" des sprachlichen Elements ist, andererseits, nicht sinnlich erkennbar ist] wie [Doppelheit der Form] eines an einem Baum befindlichen Asts (der "Glied" des Baums ist) und eines [auf dem Baum befindlichen, Mimikri übenden] Reihers (der ein zusätzliches Merkmal des Baums ist) [, andererseits, nicht sinnlich erkennbar ist]."

62. Daß auch koka- m. "Wolf", "Brandente", "Frosch" und "Gecko" nebst kokila- m. "Kuckuck" zu* kruc zu stellen sind (koka- steht in der Volkssprache entlehnter Lautung für* kroka-), zeige ich in der Gedenkschrift Hermann Güntert (1974) 295 ff.

63. Verf., Kleine Schriften (1971) 360.

64. Mit selbstverständlicher Vereinfachung der Verbindung Verschlußlaut vor Verschlußlaut im Anlaut (Wackernagel, Altind. Gramma-

tik I § 229 a). - udan- zu udaka- = ap- zu pka- - Lat. aqua, urgerm.* ahva wohl auch aus ursprünglichem* apqā "Wässerchen (vgl. slaw. wodka).

65. Kleine Schriften 713 ff.

66. Verf., Heimat der idg. Gemeinsprache (1953) 47 f.

67. Vgl. z. B. Verf. Zeitschrift f. vgl. Sprachforschung 67 (1942) 183 ff.

68. Entsprechend ist das französische aigrette "kleiner weißer Reiher" (woher das pseudolateinische Egretta) als Feminin zu dem dem Altdeutschen entlehnten heigir "Reiher", das auch dem, mit Vergrößerungssuffix daraus weitergebildeten, maskulinen héron "Graureiher" (vgl. balāka- m. "Graureiher" o. § 26) zu Grunde liegt, geschaffen worden. Wie sich die Bilder gleichen!

69. In -hva- steckt gewiß die Wurzel hvar/hval "in krummer Weise sich bewegen (a. "im Zickzackgang gehen", b. "sich neigen")". Man muß wohl von einem dehnstufigen Wurzelnomen* -hvār ausgehen, dessen Nominativ sing. *-hvārs in pausa* -hvāḥ ergeben mußte und dann, in Analogie zu den Wurzelnomina auf ā- (Nominativ sing. -āḥ) in die a-Flexion überführt wurde (vgl. Wackernagel, Altind. Gramm. III § 65 a). - Anders als Wackernagel, Altind. Gramm. III 164 Anm., der aber kahva- nicht erklären könnte. prahvāṇa- "sich nach vorn neigend" kann kaum von pra+hvar, wohl aber von umgestelltem, ganz üblichem, pra+hru abgeleitet werden. Das in PB, ŚŚS je einmal belegte Wort steht gewiß für *prahrvāṇa (sprachwirklich, etwa durch Dissimilation, oder vielmehr verschrieben oder verlesen?).

70. In SRK 208 b lese man mit richtiger Worttrennung: klāmyatkaṅkam acakravākam "[der See,] dessen Egretten erschöpft sind, der ohne Brandenten ist". Die Brandenten sind Zugvögel, die im Sommer, dessen Wirkung der Vers beschreibt (vgl. auch o. Anm. 30), in Indien fehlen. Vgl. Hariv. 2. 95. 14 (o. § 9).

71. baka- "Graureiher" und kaṅka- "Egretta" erscheinen nebeneinander z. B. Mahābhārata (Poona) XI 16. 7, XIII 112. 66 (die Variante baḍa- statt baka-, vom Herausgeber für XI 16. 7 rezipiert, ist weit schlechter beglaubigt, abgesehen davon, daß sie sinnlos scheint); SRK 208.

72. Vgl. Verf., Zeitschrift f. vgl. Sprachforschung 68 (1972) 27. Die hier gegebene semantische Analyse ("vom Rücken her herbeistürzend") möchte ich allerdings durch die oben vorgetragene, syntaktisch leichtere, ersetzen.

73. Gewiß nur um dhvāṅkṣa- etymologisch erklären zu können, führt der Dhātupāṭha (1. 703) eine Wurzel dhvākṣi ghoravāśite "dhvāṅks

im Sinn von schrecklichem Geschrei" auf. Man wird bei "schrecklich" wohl nicht an die Häßlichkeit des Krächzens - die Krähe heißt auch karaṭa- m. "von häßlichem Schrei" - denken, dafür wäre der Ausdruck doch wohl zu stark, als an seine üble Vorbedeutung. raṭ vom Ruf der Krähe: Subh.-Ratna-Bhāṇḍ.[8] 228 a, Vers 209 (= Bhartṛhari, ed. Kosambi, Vers 747), Vers 212 (= SP 885); üble Vorbedeutung ihres Krächzens: 228 a, Vers 211.

Über einige dualische Bezeichnungen von Himmel und Erde im Veda

I

pájasī

1. E. Siegs im Zusammenhang mit seiner Interpretation von RV 1.115.5 geäußerte Vermutung, *pájas-* n. sei 'zugewandte Seite, Fläche, Seite'[1]), ist, unabhängig von ihm, zur Evidenz erhoben worden durch H. Baileys Nachweis[2]) entsprechender iranischer Wörter gleicher Bedeutung. Da dem Betrachter eines Dinges oder Wesens zunächst immer nur eine Seite sichtbar ist — im charakteristischen Fall: die Vorderseite[3]) — erscheint *pájas-* gelegentlich in Zusammenhängen, in denen wir sinngemäß 'Erscheinung' einsetzen könnten (1.58.5, 2.34.13, 1.151.1), wie es ja in ähnlicher Weise auch bei *ánīka-* n. 'Angesicht, Antlitz' (vgl. *PW* s.v. 2), griech. *πρόσωπον* 'dass.' der Fall ist. Aus der Bedeutung '[sichtbare, Vorder-]Seite' ergibt sich unmittelbar, wie beide, Sieg und Bailey, richtig erkannt haben, der Sinn der Bezeichnung von 'Himmel und Erde' (*dyávākṣámā*) als *mahí pájasī* 'die beiden großen Seiten', 'the two great surfaces': Himmel und Erde sehen sich sozusagen gegenseitig an, stehen sich frontal gegenüber.

2. Weniger überzeugend scheint mir eine von Sieg fragend zur Erwägung gestellte ursprüngliche (etymologische) Bedeutung 'Kraftseite'[4]) — er denkt gewiß an *pajrá-* 'steif, fest'. Nicht an *pajrá-* (lat. *pangere*) werden wir zunächst anknüpfen, sondern an das bedeutungsmäßig unmittelbar entsprechende lat. *pāgina* 'Blatt Papier, Seite', also ursprünglich '[sichtbare] Oberfläche, Oberseite [eines Papiers]'. Ein einleuchtender Benennungsgrund ergibt sich dann aus Verwendungen von griech. *πήγνυμι* 'mache fest' wie: *θεὸς . . . πήγνυσι πᾶν ῥέεθρον* 'ein Gott macht fest (läßt an der Oberfläche zu Eis gerinnen) jegliches fließende Gewässer', *γάλα πεπηγός*

[1]) *Nachtweg der Sonne*, NGGW 24 (1923), 5f.

[2]) BSOAS 12 (1947–48), 326; 13, 136.

[3]) Wie vom *pájas-* des Feuers, der Sonne, der Morgenröte, spricht man auch von ihrem *ánika-* n. 'Antlitz'.

[4]) NGGW 24, 6 Anm. 1.

'geronnene Milch'[5]). Urar. **pázas-* n. wäre demnach ursprünglich 'das Festgewordene (Gefrorene, Geronnene)', also 'geronnene [sichtbare] Oberfläche (von Wasser oder Milch)'. Schon der jüngere Geldner, dem sprachgeschichtliches Denken noch nicht so fern lag wie dem älteren, hat treffend an homer. *εὐπηγής* (Od. 21.324) erinnert, das, einem möglichen vedischen **supājas-* entsprechend, 'von schöner Erscheinung' (Geldner: 'wohlgestaltet'), eigentlich 'von schöner [Vorder-]Seite', heißen muß.

ródasī

3. Überraschend hat Bailey auch *ródas-*, als Dual *ródasī* Bezeichnung von Himmel und Erde, mit iranischen Wörtern: aw. *raoδa-* 'Aussehen', urspr. '[sichtbare] Vorderseite', neupers. *roy/rūy* 'Gesicht', in Verbindung gebracht[6]), d.h.'als die beiden [sich gegenüberliegenden, einander anblickenden] Gesichter' erklärt. Im folgenden will ich kurz begründen, warum ich ihm zustimme[7]).

4. V. Pisani hat gezeigt[8]), daß der Dual *ródasī* (Gen. *ródasos*) zu einem alten Stamm *ródas-* gebildet ist, der erst nachträglich in die Flexion der *devī*-Stämme überführt wurde (Gen. *ródasyos*, *ródas(i)-yos*; Dat. *ródasībhyām*, dann Nom. sing. *ródasī*). Er meint, dieser Stamm sei ursprünglich feminin gewesen, wogegen Mayrhofer richtig einwendet, daß wir dann einen Nom. Akk. dual. auf *-ā/-au* erwarten müßten[9]). Pisanis Hinweis[10]) auf das ganz singuläre und in mehrfacher Hinsicht rätselhafte *dyávī*[11]) reicht keineswegs hin, einen alten Nom. Akk. dual. auf -ī von einem femininen konsonantischen Stamm als möglich, geschweige denn als wahrscheinlich, erscheinen zu lassen.

Noch auch erweisen die gelegentlich neben *ródasī* stehenden femininen adjektivischen Dualformen *devī*, *viśváśambhuvā* und *adrúhā*, daß der Dual *ródasī* ursprünglich feminin war. Sie sind selbstverständlich in dem Augenblick, da man die femininen Formen *ródasyos* usw. zum Nom. *ródasī* bildete, dieses also umdeuten konnte als *devī*-Dual (in Analogie zu *dyávāpṛthivī*, *mahī* usw.). Die Adjek-

[5]) Liddel-Scott s.v. *πήγνυμι* III.
[6]) BSOAS 12, 326.
[7]) Gegen M. Mayrhofer, ZDMG 103, 146 Anm.
[8]) ZDMG 102, 13.
[9]) ZDMG 103, 146.
[10]) Zuletzt ZDMG 104, 136.
[11]) Wackernagel-Debrunner, *Altind. Gramm.* III § 19d, § 122g.

tive und Pronomina, die sonst *ródasī* begleiten: *bṛhatī, viśvaminvé, urūcī, urvī, deváputre, mahī, imé* können sowohl als feminin wie neutral aufgefaßt werden, was die Umdeutung des Duals *rodasī* als zu einem feminen Singular *rodasī* gebildet natürlich erst möglich machte und begünstigte.

5. Für das erschlossene Neutrum *ródas-* setze ich also weder mit Pisani eine erfundene, etymologisch nicht einleuchtend begründbare Bedeutung 'Erde'[12]), noch mit Mayrhofer eine ebensolche 'Himmel'[13]) an, sondern mit Bailey eine *pájas-* analoge Bedeutung 'Vorderseite, Gesicht'.

Damit ist nicht nur der Zusammenhang mit den von Bailey genannten iranischen Wortformen gewahrt, sondern es ergibt sich auch eine einfache etymologische Analyse: *ródas-* n. ist ursprünglich 'das Geweine' (Wurzel *rud-* 'weinen'), verwendet im Sinn von 'Antlitz' — das Weinen ist charakteristisches Merkmal des menschlichen Gesichts —, eine Bedeutung, die das neupers. *rūy* heute noch zeigt.

6. Diese Annahme dürfte eine Bestätigung finden durch das leider nur einmal belegte avestische *raoδah-*. Bartholomaes erratener Ansatz 'Fluß' ist nicht begründbar. Denn bei den Belegen der von ihm angesetzten Wurzel 4 *raod-* 'fließen' handelt es sich um Formen der Wurzel 2 *raod-* '[empor] steigen, wachsen', wie man längst gesehen hat. Lautlich möglich wäre es, vedisch *rodhas-* n. 'Damm, Wall; steiles Flußufer' (zu Wurzel *rudh-* 1 oder 2?) entsprechen zu lassen. Ein entsprechender Begriff wäre jedoch im Zusammenhang so unpassend wie Baileys 'surface'. Einwandfrei verständlich wird die Aussage, wenn wir die von der Etymologie geforderte Grundbedeutung 'Geweine' einsetzen:

N 26 *yō gāθå̊ srāuuaiieiti apō vā paitiš.xᵛainē raoδanhō vā* ... 'wenn einer die Gāthās zu Gehör bringt beim Dawiderklingen eines Wassers oder eines Geweines [das ihn übertönt] ...'

Der 'Klang des Wassers' steht, so scheint's, stellvertretend für alle durch Bewegung von Dingen, der des 'Geweines' für von Stimmen lebendiger Wesen hervorgebrachte laute Geräusche.

krándasī

7. Die kräftigste Bestätigung aber für die Ansätze *ródas-* n. *'Geweine', altiran. *raoδah-* 'Geweine'; *ródasī* *'die beiden Geweine',

[12]) Dagegen mit Recht Mayrhofer, ZDMG 103, 146 Anm.
[13]) Dagegen mit Recht Pisani, ZDMG 104, 137.

d.h. 'die beiden Antlitze', nämlich die sich gegenüberstehenden, einander anblickenden Himmel und Erde, erhalten wir, wenn wir die Bildung und Verwendung von *krándas-* n. 'Geschrei' (von Wurzel *krand-* 'schreien') betrachten. Im Singular wird es gesagt vom 'Kampfgeschrei' (RV 10.38.1), als Dual bezeichnet es 'die beiden [sich laut schreiend gegenüberstehenden] Kampffronten':

2.12.8a *yáṁ krándasī saṁyatī́ vihváyete*

'[er,] den die beiden Geschreie (Kampffronten), wenn sie zusammenkommen, [je] in verschiedener Weise rufen ...'

6.25.4d [*yád ...*] *ví krándasī urvárāsu brávaite*

'wenn die beiden Geschreie (Kampffronten) um Pflanzen (Weideland) [usw.] disputieren werden ...'

In ähnlicher Weise wird *ánika-* n. 'Gesicht' — allerdings nicht im Dual — im Sinn von 'Front einer Reihe, eines Zuges' (später dann auch 'Heer') gebraucht: *PW* s.v. 4ff.

8. Genauso aber, wie bei *ródasī* die Vorstellung des Weinens in den Hintergrund treten kann und der Dual eben nicht 'die beiden weinenden Antlitze', sondern 'die beiden einander anblickenden Antlitze', nämlich Himmel und Erde meint, kann nun auch *krándasī* 'die beiden einander anblickenden Fronten, Antlitze', nämlich Himmel und Erde bezeichnen:

10.121.6 *yáṁ krándasī ávasā tastabhāné*
abhyaíkṣetāṁ mánasā réjamāne
yátrādhi sū́ra údito vibhā́ti
kásmai devā́ya haviṣā́ vidhema

'Auf den die beiden [sich gegenüberstehenden] Fronten (d.h. Himmel und Erde), nachdem sie durch seine Hilfe festgestemmt waren, im Geiste zitternd hinblickten, auf den [gestützt] die Sonne, aufgegangen, erstrahlt —

Wer ist der Gott, den wir mit Opferguß zufriedenstellen könnten ...'[14])

Ausdrucksweise und Zusammenhang (insbes. Vers 5) lassen keinen Zweifel, daß hier mit *krándasī* Himmel und Erde gemeint sein müssen. Darüber sind sich auch alle Interpreten einig: Sāyaṇa, M. Müller (der geradezu *ródasī* konjizieren möchte, wogegen mit

[14]) K. Hoffmann, Die Sprache 15 (1969), 2 = *Aufsätze zur Indoiranistik* I, 239 Anm. 4.

Recht Oldenberg, *Noten*), Whitney (zu AV 4.2.3), Geldner. Aber auch die ältesten vedischen Varianten[15]) beruhen schon auf dieser Interpretation: MS und PpS lesen:

yá imé dyávāpṛthivī́ tastabhāné (Pp *-nā*)
ádhārayad (Pp *dhārayed*) *ródasī* (Pp *avasā*) *réjamāne*

Das gleiche gilt für AVŚ 4.2.3ab, dessen entsprechende, stark umgestaltete Zeilen zwar *krándasī* (Whitney: 'the two spheres') behalten, aber *ródasī* daneben stellen.

Zugleich zeigen diese Varianten natürlich auch, daß der Gebrauch von *krándasī* 'die beiden [Kampf-]Geschreie' = 'die beiden [sich gegenüberstehenden] Fronten' als Bezeichnung von Himmel und Erde eben doch so kühn war — motiviert ist er natürlich durch das durchgehende Bemühen des Dichters, sich an die Ausdrucksweise von 2.12 (in diesem Fall von 2.12.8) anzuschließen —, daß er schon in alter Zeit — zwar verstanden, aber doch — als der Verdeutlichung bedürftig empfunden wurde.

II

kṣoṇí

9. Es liegt nahe, die Frage zu stellen, ob ein weiteres Wort, das im Dual ebenfalls das Paar Himmel und Erde bezeichnen kann und sonst mehrfach in Zusammenhängen begegnet, die denen ähneln, die für *krándasī* charakteristisch sind, ob also *kṣoṇí* ebenfalls als 'Geschrei, laute inartikulierte Stimmäußerung' bestimmt werden kann. Stellt sich heraus, daß wir eine solche Bedeutung konsequent festhalten können und dann auch noch eine rationale Analyse der Wortbildung möglich ist, schließlich sogar eine vollständige indo-iranische Wortgleichung sich ergibt, darf sie als positiv beantwortet gelten.

Gegenüber Kritikern 'konsequenten Übersetzens', die immer wieder gern, aber irrig, unterstellen, konsequentes Festhalten an einem einheitlichen Bedeutungsinhalt meine das 'Kleben' an einem bestimmten Ausdruck, sei ausdrücklich bemerkt, daß wir selbstverständlich das zunächst tentativ eingesetzte 'Geschrei' je nach dem Zusammenhang — ob es sich nämlich um die 'laute Stimmäußerung' von Tieren, von zum Kampf aufgestellten Männern, von erschreckten Frauen oder auch Kämpfer anfeuernden Zurufern

[15]) Durchaus richtig beurteilt schon von Oldenberg, *Prolegomena* (1888), 315f.

handelt — durch wechselnde Ausdrücke wie 'Brüllen, Gebrüll'; '[Kampf-]Geschrei'; 'Kreischen, Gekreisch', 'Zurufe' ersetzen dürfen und, sobald wir eine ‚idiomatische' Übersetzung — nicht mehr nur eine 'Entzifferungsübersetzung' — geben wollen, auch müssen. Die Skalen von allmählich ineinander übergehenden optischen (insbesondere Farb-), akustischen (insbesondere Stimmlaut-), geschmacklichen Eindrücken werden in verschiedenen Sprachen oft verschieden unterteilt, die Eindrücke von den Sprechern selbst oft verschieden erlebt. So ist es uns nicht unmittelbar nachvollziehbar, wenn der vedische Dichter z.B. die Stimme des rezitierenden Priesters, des *hotṛ*, in die Nachbarschaft eines 'schreienden' (wiehernden) Pferdes und eines 'brüllenden' Rindes stellt (1.173.3cd), oder laute Stimmäußerungen von Frauen mit dem '[lockenden] Brüllen' von Milchkühen vergleicht (10.95.6d). Die Gefahr einer radikal idiomatischen Übersetzung ist es, daß sie die Unterschiede sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten und individueller Eindruckserlebnisse unkenntlich macht.

10. *kṣoṇí* als Singular wird Naigh. 1.1 unter den 'Namen der Erde', als Dual Naigh. 1.30 unter denen von 'Himmel und Erde' aufgeführt. Im klassischen Sanskrit begegnet *kṣoṇī* gelegentlich, nicht nur bei Lexikographen, als 'Erde'.

Es besteht zunächst kein triftiger Grund, daran zu zweifeln, daß der Dual *kṣoṇí* die als Paar gedachten Himmel und Erde bezeichnen kann[16]).

[16]) Nur S. F. Michalski, *Étude sur le mot kṣoṇī dans le Ṛgveda* (Lódzkie Towarzystwo Naukowe Rozprawy Komisji Językowej 1 (1954), 96ff.), der in *kṣoṇī* ein Wort für 'Regenbogen' sehen möchte — eine diesen Ansatz bestätigende Analyse der Wortbildung versucht er nicht zu geben —, ersetzt an den in Frage kommenden Stellen (2.16.3, 8.7.22, 8.52 (vāl. 4).10) 'Himmel und Erde' durch 'Regenbogen'. Seine an und für sich löbliche Konsequenz in der Durchführung seines Ansatzes muß leider erkauft werden durch eine bemerkenswerte Inkonsequenz in der Wiedergabe charakteristischer Kontextwörter: *anucakradé* in 8.3.10 'es wurde nachgeschrien', allenfalls 'rief in eigenem Interesse nach' erscheint als 'accompagne', *sacate* in 1.180.5 'folgt' als 's'élève', *sám ārata* in 1.54.1 'sie erhoben sich', allenfalls 'sie fügten sich zusammen' als 'ils s'écroulent', *návanta* in 10.22.9 'sie brüllen' als '[ils] se répandaient' — offenbar weil 'Regenbogen' eben nicht 'brüllen', wie man den Dichter in folgerichtiger Übersetzung sagen lassen müßte. Willkürlich und gewiß nur durch den Wunsch motiviert, die angeblichen 'Regenbogen' in der Begleitung von Wolken zu sehen, sind auch die Annahmen, bei den Ausdrücken *rāyas* 'Reichtümer' in 8.52(vāl.4).10, *mahatīr apás* 'die großen Wasser' in 8.7.22, *apás* 'aus dem Wasser' in 1.180.5, handle es sich um Bezeichnungen von Wolken. Noch auch ist ersichtlich,

8.7.22 *sám u tyé mahatír apáḥ*
sáṁ kṣoṇí sám u sûr(i)yam
sáṁ vájraṁ parvaśó dadhuḥ

'Diese [Marut] haben die großen Wasser (das Meer), die beiden [sich gegenüber stehenden] Fronten (= Himmel und Erde), die Sonne, die Keule [des Indra] Glied bei Glied zusammengesetzt.'

Meer, Himmel und Erde passen zusammen (z.B. 6.50.13cd ... *sajóṣā dyaúr ... pṛthivî samudraíḥ*), nicht nur in Indien: Vergil, Aeneis 1.280 *mare ... terramque ... caelumque*. Vgl. auch 2.16.3ab *kṣoṇîbhyām ... samudraíḥ ...*

8.52(väl. 4).10ab *sám índro rāyo bṛhatír adhūnuta*
sáṁ kṣoṇí sám u sûr(i)yam

'Indra schüttelte hohe (gehäufte) Reichtümer zusammen (wie Früchte von einem Baum: 3.45.4cd), zusammen [setzte er] Himmel und Erde, zusammen auch die Sonne.'

Es dürfte eine Abart der von den Griechen *ζεῦγμα* oder *σύλληψις* genannten Stilfigur vorliegen, in der verschiedenartige Subjekte — in unserem Fall: Objekte — durch ein gemeinsames Verbum 'zusammengejocht' werden, das nur auf eines von ihnen genau paßt. Zu *kṣoṇí* und *sûryam* als Objekten erwarten wir eigentlich eine Form von *sam-* + *dhā* (vgl. 8.7.22).

2.16.3ab *ná kṣoṇîbhyām paribh(ú)ve ta indriyám*
ná samudraíḥ párvatair indra te ráthaḥ

'Nicht ist deine Indrakraft zu umfassen von Himmel und Erde, nicht von den Meeren, von den Bergen dein Streitwagen [zu hemmen].'

Auch hier ein Zeugma: zu den Agensinstrumentalen *samudraís, párvatais* würde genauer passen etwa eine Form von *vṛ-* 'hemmen' (vgl. 6.22.11 *ná yá* [*niyútas*] *ádevo várate ná deváḥ*).

11. Daß an allen übrigen Belegstellen von *kṣoṇí* ein — im oben § 9 charakterisierten Sinn: konsequentes — Festhalten an dem

wieso mit *pūrtáyas* in 10.22.9 ('die Schenkungen [des Indra]') die Marut gemeint sein könnten. Inkonsequent ist auch Michalskis Stellung zur einheimischen „Tradition": auf der einen Seite grundsätzliche Ablehnung ihrer Aufstellungen (die Angabe Naigh. 1.30, der Dual *kṣoṇí* sei ein 'Name' von Himmel und Erde, wird nicht einmal erwähnt) — auf der anderen z.B. die unbesehene Übernahme der Behauptung Sāyanas zu 8.3.10, *vṛṣṇi* sei *varṣakam* 'Regen spendend'. — In Wirklichkeit ist *vṛṣṇi* als Prädikat zu *śávas-* n. (8.3.10b, 5.35.4b) oder Apposition zu *pauṃsya-* n. (8.7.23) in neutrale Form moviertes *vṛṣṇi-* m. 'Widder'. Zum grammatischen Vorgang vgl. Thieme, *Untersuchungen zur Wortkunde ... des Rigveda* (1949), 32ff.

Begriff 'laute Stimmäußerung, Gebrüll, Geschrei' möglich ist, soll im folgenden gezeigt werden. Der einzige allenfalls konkurrierende Ansatz 'Herde, Schar' (*PW*, Geldner, *Übersetzung*) macht mehr oder weniger gelinde Schwierigkeiten überall da, wo nicht vom Kampfgeschrei zweier sich gegenüberstehender Heere die Rede ist — weshalb ja auch Oldenberg, *Noten*, *kṣoṇí* grundsätzlich unübersetzt läßt. Außerdem zwingt er, *kṣoṇís* in 8.3.10d als Nom. sing. zu fassen, wogegen die vergewaltigte rigvedische Elementargrammatik mit lautem Geschrei um Hilfe rufen muß. Allenthalben erlaubt es der Kontext, die Situation, in der ein bestimmtes, jeweils *kṣoṇí* genanntes, Geschrei erhoben wird, genau zu bestimmen. Ich ordne die Belege gemäß diesen Situationen.

Hilfegeschrei

12. 8.13.17 *tám íd víprā avasyávaḥ*
pravátvatībhir ūtíbhiḥ
índraṁ kṣoṇír avardhayan
vayá́ iva

'Diesen Indra mit seinen vorwärtsstürzenden Hilfen ließen die hilfeheischenden Dichter, ihre Geschreie, wachsen wie Zweige[, die Früchte wachsen lassen].'

'Geschrei' paßt bestens in die Nachbarschaft von 'Hilfe heischend': der ‚Notruf' (*'clamor necessitatis'*, *'clamor armisonus'*, das *'gerüfte, gerüchte'*, im klassischen Sanskrit der *krośa*[17]) ist solch eine charakteristische Äußerung eines Angegriffenen oder sonst in Not geratenen, daß die Pflicht, ihm zu folgen, des öfteren zur eigenen Rechtsvorschrift wird, gerade auch in Indien[18]).

Zum Einzelnen:

'ließen Indra wachsen' könnte auch in dem Sinn aufgefaßt werden: 'veranlaßten ihn, seine Stärke zu zeigen'. Der Vergleich legt aber nahe, es ganz wörtlich zu verstehen: die 'Geschreie' der Dichter sind ihre Gedichte (vgl. 1.173.3cd), von denen man im RV durchaus voraussetzt, daß sie — als wunderwirkende Wahrheitsformulierungen — den Gott in magischer Weise stärken (insbesondere vgl. 3.47.4)[19]).

[17]) W. Schulze, *Kl. Schriften* 163ff.
[18]) W. Schulze, *Kl. Schriften* 166ff.
[19]) Hierzu H. Lüders, *Varuṇa* I 15ff., insbesondere 22f.; Thieme, *Kl. Schriften* I 117ff.

Der Vergleich 'wie Zweige' (Nom.) scheint unmißverständlich, wenn in Analogie gebracht zu Vers 6 des gleichen Liedes:

stotá yát te vícarṣaṇir
atipraśardháyad gíraḥ
vayá ivánu rohate
juṣánta yát

'Wenn dein Lobsänger, der weitwandernde[20]), seine Lieder überaus prunkvoll macht, dann wächst [an ihnen] wie an Zweigen, woran man Wohlgefallen hat.'

13. 1.180.5 *á vām dānáya vavṛtīya dasrā*
góróheṇa taugr(i)yó ná jívriḥ
apáḥ kṣoṇí sacate máhinā vām
jūrṇó vām ákṣur áṁhaso yajatrā

'Möchte ich euch, ihr beiden wunderkräftigen [Nāsatya], zur Schenkung (d.h. wohl: zu meiner, der Milch, und eurer Schenkung, der Hilfe aus der Not) hergewendet haben mit dem Steigen der Milch (*gó róheṇa*, d.h. im Augenblick, da die den Nāsatya zukommende Milch des Pravargya-Opfers[21]) zu kochen beginnt[22])), wie der hilflose[23]) Tugra-Sohn (Bhujyu) mit dem Ruf[24]) eines Rindes[25]) (*gór óheṇa*) [euch hergewendet hat] —

aus dem Wasser folgt euch Mächtigen (liegt euch an) das Geschrei [des von seinen Gefährten ins Meer versenkten Bhujyu[26])]; der alte (gebrechliche), arme [gegenwärtige Rufer liegt euch an mit seinem Geschrei] aus der Not, ihr beiden Verehrungswürdigen.'

Das von mir postulierte *ákṣu-* 'arm' paßt ausgezeichnet in den Zusammenhang und läßt sich grammatisch einwandfrei recht-

[20]) Thieme, *Kl. Schriften* I 253.

[21]) Vgl. Lüders, *Varuṇa* I 359ff.

[22]) Vgl. u. § 14 zu *bhiyásā*.

[23]) Dies die von Th. Baunack richtig bestimmte (ZvS 35, 495ff.) Bedeutung von *jívri-*, leider weithin (auch von Geldner) ignoriert.

[24]) *óha-* (vgl. Baunack, ZvS 35, 501) ist hier ein persönliches Bittgebet, bei dem man *ohate* 'sich zur Geltung bringt' (Baunack), genauer 'sich selbst nennt, bekennt, der und der zu sein' (vgl. hom. εὔχομαι εἶναι . . .: ὣς ἔφατ' εὐχόμενος 'so sprach er, sich nennend (d.h. ein persönliches Bittgebet sprechend)' Il. 1.43, εὐχή 'Bittgebet'), in diesem Fall also ein Notgebet, analog dem des Viśvāmitra in 3.33.5d *avasyúr ahve kuśikásya sūnúḥ* 'hilfeheischend habe ich, der Sohn des Kuśika, gerufen'.

[25]) Vgl. z.B. 5.83.3 *siṃhásya stanáthā* 'das Gedonnere eines Löwen' = 'das Gedonnere, das so laut ist wie das Brüllen eines Löwen'.

[26]) Über die Einzelheiten der Bhujyu-Sage vortrefflich Th. Baunack, ZvS 35 (1899), 485ff.

fertigen als für den Augenblick geschaffene Kontrastbildung zu *kṣu.mánt-* 'viehreich, vermögend' (dissimiliert aus **pśu.mant-* = aw. *fšu.mant-*[27])).

Die Doppeldeutigkeit von *dānáya* 'zur Schenkung [an euch und von euch]' ist kunstvoll beabsichtigt wie die zuerst von Pischel erkannte[28]) Doppelauflösbarkeit von *góróheṇa* als *gó róheṇa* und *gór óheṇa*.

Eine weitere Doppelmöglichkeit — geheimnisvoll-rätselhafte Ausdrucksweisen sind gerade in an die Nāsatya gerichteten Versen nicht selten — bietet wohl Zeile c. Man kann nämlich, und soll gewiß, auch verstehen:

'eure mächtige [Hilfe: Geldner; *puraṁdhi-* 'Fülle, Schenkung' oder dgl.: Oldenberg] begleitet die Wasser, Himmel und Erde (*kṣoṇí* also als Akk. dual.).'

Immer wieder wird ja gesagt, daß der 'dreifach rollende' (*trivṛ́t-* 1.34.9, 12) Wagen der Hilfe bringenden Nāsatya vom Himmel auf die Erde, auf der Erde, auf dem Wasser fährt, daher denn als ihre Zugtiere geflügelte Pferde, Vögel, Falken, gelegentlich (1.116. 18) auch ein Stier (*vṛṣabha-*) und ein Schnabeldelphin (*śiṁśumāra-*) — je für's Land und für's Wasser — genannt werden.

Schließlich läßt sich auch Zeile d in zweifacher Weise konstruieren und verstehen, womit die Doppeldeutigkeit von c und die Zweideutigkeiten von a und b als beabsichtigt erwiesen sind. Bei dem zunächst als 'viehlos, arm' bestimmten *ákṣu-* kann es sich nämlich auch um ein Homonym *ákṣu-* m. handeln, für das sich ein Ansatz 'eine Art Netz' (*PW*) mit hinreichender Wahrscheinlichkeit[29]) aus AV 9.3.8, 8.8.18 erschließen läßt:

AV 9.3.8 *ákṣum opaśáṁ vítataṁ*
sahasrākṣáṁ viṣūváti
ávanaddham ...
bráhmaṇā ví cṛtāmasi

'Durch unsere Formulierung (unseren magischen Spruch) knüpfen wir auf das Netz, das Geflecht, das tausendäugige, im Raum[30]) ausgespannte, geknüpfte ...'

---

[27]) M. Bloomfield, IF 25, 185ff. [28]) ZDMG 35, 725.

[29]) Geldner, *Ved. Stud.* 1, 136 plädiert für 'Stange' — gegen alle Wahrscheinlichkeit (AV 9.3.8b *sahasrākṣam*! d!) —, woran *Übersetzung*, RV 1.180.5 (in *Ved. Stud.* l.c. übergangen), mit fragwürdigstem Ergebnis festhält.

[30]) *viṣūvant-* 'Raum zwischen Himmel und Erde', eigentlich 'durch Vögel charakterisiert', vgl. *apsu-jít-* 'Wasser ersiegend': Lok. plur. als Stammform, um allzu kurzes, einsilbiges Vorderglied zu vermeiden.

Die 'tausend Augen' sind natürlich die Maschen des (magischen) Netzes.

AV 8.8. 18cd
índraś cákṣujālábhyām
śarva sénām amûṃ hatam

'Śarva und Indra, erschlagt jenes Heer durch *akṣu-* (Reuse?) und Netz.'

Vgl. 8.8.7cd.

Setzen wir also für *ákṣu-* 'arm' in 1.180.5d ein *ákṣu-* 'Netz' ein, dann ergibt sich für die Zeile eine weitere Aussage, die die zweite von c weiterführt:

'Morsch ist für euch das Netz der Not[31]) (d.h. ihr könnt das Netz der Not, in dem der Hilfeheischende gefangen ist, mit Leichtigkeit zerreißen).'

Furchtgeschrei

14. 1.54.1 *má no asmín maghavan pṛts(ú)v áṃhasi —*
nahí te ántaḥ śávasaḥ parīṇáśe
ákrandayo nad(í)yo róruvad vánā
kathá ná kṣoṇír bhiyásā sám ārata

'[Verlaß] uns nicht, Herr, in dieser Not, den Kämpfen — nicht ist ja die Grenze deiner Macht zu erreichen! Du ließest die Flüsse aufschreien, die laut brüllenden Hölzer (beim Vṛtrakampf, als die Flüsse losbrausten, und beim Dämonenkampf, als die Palisaden zerkrachten). Wie haben sich [jemals] nicht Geschreie erhoben mit der Furcht (d.h. im Augenblick der Furcht)?'

sám ārata ist wohl besser zu fassen als Aorist der Wurzel *ṛ* (Präsens *irte*, lat. *orīri*) 'sich erheben' denn der Wurzel *ṛ* '[zusammen]treffen, sich zusammenfügen' (griech. *ἀραρίσκω*)[32]). Es handelt sich offenbar um eine Art 'gnomischen' Aorists. Vgl. etwa Ch. Up. 4.9.3 *ācāryād dhaiva vidyā viditā sādhiṣṭam prāpad iti* '[Ich habe gehört:] „Vom Lehrer gelernt ist das Wissen [noch jedesmal] am geradesten [beim Lernenden] angekommen"[33]).'

[31]) So Baunack (nach Ludwig) ZvS 35, 405.

[32]) 'haben sich mit der Furcht zusammengefügt' = 'haben sich ihr gesellt' ist freilich nicht unmöglich.

[33]) Eine stattliche Anzahl bedeutender Interpreten (M. Müller, Deussen, Böhtlingk, Hertel, Lüders) haben versucht, den nach Form und Funktion ganz einwandfreien Aorist *prāpat* durch — teils gewaltsame, teils zu grammatischen Fragwürdigkeiten führende — Konjekturen zu beseitigen (vgl.

Die Auffassung von *bhiyásā* als Instrumental des Zeitpunktes findet eine Stütze in

10.108. 2ac *índrasya dūtír iṣitá carāmi*
...
atiṣkádo bhiyásā tán na āvat

'Als Indras ausgesandte Botin streife ich umher ... Das (diese Tatsache) half mir mit der Furcht (d.h. im Augenblick der Furcht) vor dem Überspringen [der Rasā].'

Vgl. auch o. § 13 zu *gó róheṇa*.

ákrandayas ist wohl wieder zeugmatisch (o. § 10 zu 8.52 (vāl.4).10ab und 2.16.3ab) konstruiert. Gemeint ist wohl 'du [zerhiebst] die laut krachenden Palisaden.'

'Gebrüll' des Donners

15. 2.34.13 *té kṣoṇíbhir aruṇébhir nánjibhi*
rudrá ṛtásya sádaneṣu vāvṛdhuḥ
niméghamānā át(i)yena páyasā
suścandrám várṇaṃ dadhire supéśasam

'Die Bäumezerbrechenden[34]) (die Gewitterstürme, die Marut) sind groß geworden an den Sitzen der Wahrheit (in den Bezirken

---

Lüders, *Phil. Ind.* 519ff.). Zu Lüders l.c. bemerke ich noch beiläufig, daß die schonendste und zugleich grammatisch einzig tadelfreie Besserung von Ch. Up. 5.10.6 *durniṣprapataram* : *durniṣprāpataram* '[daraus ist] sehr schwer herauszukommen' sein dürfte.

[34]) Die Wortbildung verbietet, *rudrá-* von der seṭ-Wurzel *rudi* 'weinen' abzuleiten, die Lautlehre, es mit *rudhirá-* 'rot' zu verbinden. Ich gehe aus von einem **dru-dra*, das nach Anlautsdissimilation durch *rudra-* ersetzt wurde. *rudrávartani-* 'von Bäume zerbrechender Fahrt' (von den beiden Aśvin). Wer Anstoß daran nimmt, daß neben den Marut, Indra, den beiden Aśvin gelegentlich (5.70.2,3) auch Mitra und Varuṇa 'bäumezerbrechend' (*rudrá*) genannt werden, lese aufmerksam 5.63! Die Wurzel *dṝ* 'zerbrechen, zerspalten' des klassischen Sanskrit ist „ursprünglich wohl aniṭ" (J. Narten, *Die sigmatischen Aoriste* 145 nebst Anm. 401), jedenfalls liegt im RV wohlbeglaubigtes *dṛ* neben *dṝ*, daher *-drá-* (und nicht **-dirá-*) gänzlich erwartungsgemäß ist. Vgl. auch *śū-drá-* 'Viehschinder' (Thieme, *Kl. Schriften* 58f.). — Patañjali, Mahābhāsya zu Pān. 6.1.9 vārtt.4 (III.14.9) kennt eine Rezitation des yajus: *śivā rudrasya bheṣajī* mit noch radikalerer — wohl tabuistisch motivierter — Dissimilation: *udrasya*. Ist der Name des *Indra* schon urarisch aus **rim-dra* 'Reichtum erspaltend' (vgl. 3.30.21a *á no gotrá dardṛhi gopate gáḥ* 'erspalte uns, Rinderherz (Indra), Herden, Kühe' usw.) dissimiliert? Vgl. auch W. Schulze, *Kl. Schriften* 58f. zu lit. *akrútas*, elsäss. *ewcránts*, *lxμāv*,

des Himmels) mit Gebrüllen, [mit rötlichen Farben] wie mit rötlichen Schminken (d.h.: 'unter Donner und Blitz'); herabharnend mit der Erscheinungsform ('Vorderseite') von Rossen (mit mächtigen Wasser-, bzw. Urinstrahlen, und unter Donner, bzw. Gewieher), haben sie eine leuchtende, einen schönen Schmuck bildende Farbe angelegt.'

Die schwarzen Regenwolken sind das Gewand der den Monsunregen bringende Winde[35]) (5.63.6c), der Feuerschein der Blitze ist der (goldene) Schmuck dieses Gewandes.

át(i)ya- wohl adjektivische Ableitung von *átya-* 'Roß', wie *ādit(i)yá-* 'den Āditya gehörig', vorausgesetzt von dem jüngeren *āditya-* 'den Āditya gehörig'[36]) (schon RV 1.105.16, 10.36.4, 10.77.8[37])), *nâsat(i)ya* 'den Nāsatya gehörig' (4.3.6)[38]) zu *nâsatya*[39]).

Kampfgeschrei

16. 8.99 *ánu te śúṣmaṁ turáyantam īyatuḥ*
(88).6 *kṣoṇī śísuṁ na mātárā*
víśvās te spṛ́dhaḥ śrathayanta manyáve
vṛtráṁ yád indra tū́rvasi

Ifland usw. — Ganz anders zu erklären sind nach Lüders, *Philologica Indica* 631 handschriftliche Schwankungen buddhistischer Texte zwischen Namensformen wie *Udrāyaṇa-*: *Rudrāyaṇa-*; *Udraka-*: *Rudraka-*; *Urumuṇḍa-*: *Rurumuṇḍa-*. Ich wage zu zweifeln.

[35]) *mar-út-* 'vom Meer blasend': Thieme, *Kl. Schriften*, 148.

[36]) Belege bei Wackernagel II 2 § 34eγ Anm., § 520cα Anm.

[37]) Hier würde das Metrum auch die Lesung *ādit(i)yéna* ('typisch überzählige' Triṣṭubh) erlauben.

[38]) Nur mit der von Oldenberg zu Unrecht beargwöhnten Lesung *nâsat(i)yāya* erhalten wir eine einwandfreie Kadenz: ⏑ ⏑ – / – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ –. Die willkürliche, von O. befürwortete Konjektur:

párijmane [kán] nâsatyāya kṣé brávaḥ.

schafft zwar ausreichende Silbenzahl (12), aber auch eine höchst anstößige schwere Silbe an zweiter Stelle nach der Zäsur. Ich übersetze: '[Was] wirst du sagen dem erdumkreisenden [Wagen] der Nāsatya, [was] der Erde?'.

[39]) Die von Pāṇini 4.1.85 gelehrte (von Böhtlingk zu 8.4.64 übersehene!), von der Kāśikā zu Pāṇ. 8.4.64 vorausgesetzte Form *āditya-* (statt dessen 'beliebig' *āditya-*) geht auf ein **ādityiya* zurück, welchem entsprechende Formen im RV einzusetzen das Metrum z.B. von 2.34.13c, 4.3.6c verbietet. Sind rigvedisch **ādit(i)yá-*, *át(i)ya-*, *nâsat(i)ya* aus **-yiya-* dissimiliert?

Der gelegentlich in substantivischen Formen auftretende Stamm *ādit(i)yá-* beruht auf künstlicher ‚Zerdehnung', wie z.B. *t(u)vám* für richtiges *tvám* : aw. *θwā*, Pali *tam*, gegenüber *t(u)vám* (jüngere Form *tvam*) : aw. *tuvəm*, Pali *tvam*.

'Deinem vorwärtsstürmenden Schnauben[40]) sind die beiden Geschreie [der sich gegenüberstehenden Heerhaufen] gefolgt wie zwei Mütter[41]) dem Jungen [mit ihrem beiderseitigen Gebrüll]: alle Feindseligkeiten werden deinem Zorn schlaff, wenn du den Widerstand[42]) überquerst (in siegreichem Angriff Abwehrhindernisse überquerst).'

Vgl. 2.12.8a *yáṃ krándasī saṃyatī́ vihváyete* (o. § 7). Beziehung von *kṣoṇī́* auf Himmel und Erde (Geldner) scheint mir weniger einleuchtend, wenn auch nicht ganz unmöglich.

anu + *i* als Prädikat zu *kṣoṇī́* vergleicht sich dem Ausdruck *kṣoṇī́ sacate* in 1.180.5d (o. § 13). Gemeint ist also: 'Dir, dem schnaubend Vorwärtsstürmenden, liegen an . . .'. cd gibt die Begründung für dieses Verhalten, wie in der Übersetzung durch das Kolon angedeutet wird.

17. 1.173.7 *samátsu tvā śūra satấṃ urāṇám*
prapathínṭamaṁ paritaṁsayádhyai
sajóṣasa índ(a)raṁ máde kṣoṇī́ḥ
sūríṁ cid yé anumádanti vā́jaiḥ

'Die dir, dem Indra, im [Kampf-]Rausch gemeinsam . . . Geschreie hinterherjubeln, sollen dich, Held, in den Schlachten rings rütteln (aufstacheln) . . .'

Die Konstruktion ist nicht eindeutig. Ich fasse *kṣoṇī́s* als inneren Akkusativ. Möglich wäre z.B. auch: 'Die gemeinsamen Geschreie [derer], die dir nachjubeln, sollen . . .'.

18. 1.57. *nahí tvád anyó girvaṇo gíraḥ sághat*
4cd *kṣoṇī́r iva práti no harya tád vácaḥ*

'Nicht wird ja ein anderer als du, nach Liedern Begehrender, die (unsere) Lieder ertragen: nimm diese unsere Rede (unsere Rezitation) [freudig] entgegen wie Geschreie[, die zum Kampf ermutigen].'

Die Rezitation ist, wie anderswo mit dem Gebrüll von Tieren (z.B. 1.173.3cd), hier mit dem Geschrei von Kriegern verglichen. Möglich wäre an und für sich auch 'wie das [erfreuliche] Gebrüll [von Herden]'. Die Aussage von c scheint jedoch anzudeuten, daß es sich um ein Geschrei/Gebrüll handelt, das doch nicht nur Freude/Ermutigung — beim Freund —, sondern auch Schrecken — beim Feind — erzeugt. Und das ist eben das 'Kampfgeschrei': während

[40]) Vgl. Thieme, *Kl. Schriften* I, 73.
[41]) Vgl. 3.33.1 und 3.
[42]) Benveniste-Renou, *Vṛtra et Vṛθragna*, 5ff.

es Indra freut und ermutigt, wird es 'ein anderer als er', nämlich sein Feind, nicht ertragen.

19. 8.3. *sadyáḥ só asya mahímá ná saṁnáśe*
10cd *yáṁ kṣoṇír anucakradé*

'An einem Tag ist diese seine (des Indra) Größe nicht zu erreichen, dem (d.h.: wenn ihm) Gebrüll (aufrüttelndes Kampfgeschrei) hinterhergeschrien worden ist.'

kṣoṇís ist gewiß nicht Nom. sing. zu Nom. dual. *kṣoṇí*, Nom. plur. *kṣoṇís*, der *kṣoṇí* heißen muß[43]) und in dieser Form auch belegt ist (1.180.5c, o. § 13). Es muß Akk. plur. sein, also ein Akkusativ des Inhalts oder Resultats, der bei passivem[44]) Verb geblieben ist. Akkusative des Inhalts werden gewöhnlicherweise im Veda nicht als Subjektive passiver Verben gebraucht[45]). Zu vergleichen ist eine Konstruktion wie *gaur duhyate payaḥ* (Akk.): Patañjali, Mahābhāṣya zu Pāṇini 1.4.51 (ed. Kielhorn: I 335.15), *agnyupasthānaṃ vācayitavyaḥ* MS 1.6.10 (103.3)[46]), griech. [τὸ ἄστυ] *κατατέτμηται τὰς ὁδοὺς ἰθέας* Hdt. I 130[47]).

Zu beachten ist auch, daß singularisches *kṣoṇí* das Geschrei eines einzelnen ist (1.180.5c), während es sich hier um das Geschrei vieler handeln muß.

'an einem Tag ... nicht zu erreichen' ist emphatisch wirkende Litotes für 'niemals'. Vgl. z.B. Rām. 2.111.9 *na supratikaraṁ tat tu mātrā pitrā ca yat kṛtam.*

'Hinterherschreien' und 'Nichterreichen' weisen gemeinsam auf die Idee nicht einholbaren Vorwärtsstürmens.

Kreischen von Frauen

20. 10.95.9 *yád āsu márto amṛ́tāsu nispṛ́k*
sáṃ kṣoṇíbhiḥ krátubhir ná pṛ́ṅkté
tá ātáyo ná tan(ú)vaḥ śumbhata svá
áśvāso ná krīḷáyo dándaśānāḥ

'Wenn ein Sterblicher diese, die Unsterblichen (die Apsarasen), anrührend sich unter die Geschreie (die kreischenden Frauen) mischt,

---

[43]) Wackernagel-Debrunner, *Altind. Gramm.* III § 90b Anm.

[44]) *cakrade* zu sonst stets aktiv flektiertem *krand-* muß passive Funktion haben. An ein ‚reziprokes' Perfekt zu denken (Renou, *Parfait* 149) scheint nicht möglich, nimmt man diesen Begriff einigermaßen ernst.

[45]) B. Delbrück, *Altind. Syntax*, 105.

[46]) Delbrück l.c.

[47]) E. Schwyzer, *Griech. Grammatik* II 4.d) II. 3.a (79).

wie unter Willigkeiten (als wären die Gekreische Äußerungen positiven Willens, nicht ‚Unwillens'), dann putzen sie ihre Körper (d.h.: wischen sie beflissen die Befleckung ab) wie Enten[48]), [wehren sie sich gegen den männlichen Begattungswilligen] heftig beißend wie spielende Stuten (noch nicht begattungswillige Jungstuten).'

Zum Vergleich in d vergleiche Horaz, carm. III 11.10f.

quae velut latis equa trima campis
ludit exsultim metuitque tangi.

21. M. Mayrhofer hat in seinem etymologischen Wörterbuch s.v. *kṣoṇī* darauf hingewiesen, daß, vom lautlichen Standpunkt aus betrachtet, *kṣoṇī* das regelrechte Feminin eines urarischen Adjektivs **pśauná-*, einer Vṛddhi-Ableitung[49]) von **pśauni-*, aw. *fšaoni-* '[Klein-]Viehherde'[50]) sein könnte. Mir scheint, es ist ihm hier ein Volltreffer gelungen. **pśaunī*, altvedisch **kṣauṇī*, zu ergänzen etwa *vāc-* f., wäre ursprünglich 'Stimme der [Klein-]Viehherde'.

Gewiß, im RV handelt es sich durchweg um 'lautes (vielstimmiges, unartikuliertes) Gebrüll/Geschrei' überhaupt. Aber die alte, genauere Bedeutung, die die mit Hilfe der iranischen Wortgleichung ermöglichte Wortbildungsanalyse anzusetzen erlaubt, schimmert doch noch durch. Von den 'kreischenden' Frauen, von denen Urvaśī in 10.95.9 mit dem Ausdruck *kṣoṇī* spricht, sagt Purūravas in 6d *gávo ná dhenávo navanta* 'sie brüllen wie [ihre Kälber anlockende] Milchkühe'; in 8.99.6 wird das beiderseitige Kampfgeschrei (*kṣoṇī*) verglichen mit zwei [Tier-]Müttern, die ihrem Jungen [mit ihrem Gebrüll] folgen; das überlaute Rezitieren der 'hilfeheischenden' Dichter, in 8.13.17 *kṣoṇīs* genannt, wird z.B. in 1.117.3cd einer brüllenden Kuh verglichen; von den 'Gebrüllen' (*kṣoṇībhis*) der Gewitterstürme/Gewittergötter ist in 2.34.13 im Zusammenhang mit ihrer 'Roßgestalt' die Rede; das Geschrei (*kṣoṇī*) des Bhujyu in 1.180.5 geschieht als 'Hilferuf' (*óha-*), der dem Brüllen eines Rindes gleichgesetzt wird.

22. In 10. *purutrā te vi pūrtáyo*
22.9cd *návanta kṣoṇáyo yathā*

bereitet der Ausdruck *kṣoṇáyas* gleich zwei Schwierigkeiten: als Nom.plur. von *kṣoṇī* erwarten wir *kṣoṇīs*, wie es in 8.13.17, 1.54.1

[48]) Vgl. Thieme, *Kl. Schriften* I, 219f.

[49]) Die urarische Vṛddhi von *i* und *u* in solchen Ableitungen war *ai* und *au* (nicht *āi* und *āu*), wie Kurylowicz, *Apophonie en Indo-Européen* (1956) 153ff. erwiesen hat.

[50]) So angesetzt von E. Benveniste, BSOAS 8 407f. (gegen Bartholomae).

richtig heißt; der Vergleich 'sie brüllten wie Gebrülle' ist unanschaulich-tautologisch. Man könnte in Erwägung ziehen, daß der Dichter absichtlich einen falschen Plural auf *-áyas* zum Akk. plur. *kṣoṇīs* gebildet habe, weil dieser sich als maskulin interpretieren ließ: 'sie brüllten wie männliche Gebrülle', also wie die Gebrülle von Stieren oder das Gewieher von Hengsten. Einfacher aber ist es wohl, den Plural *kṣoṇáyas* als zu einem sonst unbelegten *kṣoṇí-* gebildet zu denken, das dem aw. *ʃšaoni-* direkt entspräche, und demnach zu übersetzen:

'An vielen Orten brüllen deine Schenkungen (die Monsungewitter) wie Viehherden.'

23. So leicht ich Benvenistes Ansatz aw. *ʃšaoni-* = '[Klein-]Viehherde' zustimmen kann[51]), so wenig überzeugt mich seine Annahme, aw. *ʃšaoni-* und *ʃšū.yant-* '[Klein-]Vieh hegend' seien primäre Ableitungen einer — sonst nicht nachweisbaren — Wurzel **ʃšu-* ('fett sein'). Ist es nicht offensichtlich, daß es sich hier wie bei *ʃšu-mant-* um Ableitungen aus dem Nominalstamm *ʃšu-* (älter **pśu-*), der Tiefstufe von urar. **paśu-*, handelt? *ʃšū-yant-* ist also von einem Denominativstamm *ʃšūya-* gebildet, *ʃšaoni-* eine taddhita-Formation. Als taddhita-Suffix kommt ein *-ni-* nicht in Frage. Wir müssen ausgehen von einem aus einem Gen. plur. **pśūnām* abstrahierten pluralischen Stamm **pśūn-*; man vergleiche etwa rigvedisch *máhina-* 'mächtig' zu einem aus dem dissimilierten Instr. sing. *mahinā́* (**mahimnā́*) abstrahierten Stamm *mahin-*, insbesondere aber das ganz parallele *straíṇa-* 'weiblich' zu einem aus dem Gen. plur. *strīṇām* abstrahierten *strīn-*[52]).

Daß die hier vorgetragene Erklärung der Stammbildung richtig ist, zeigt die eigentümliche Lautgestaltung von vedisch *kṣoṇí-*, *kṣoṇī́*. Die Ersetzung eines urarischen **pś* im Anlaut vor Vokal durch *kṣ-* erfolgt ursprünglich nur in Nachbarschaft von Labialen (*kṣú.mánt-*, *puru-kṣú-*), ist also dissimilatorisch motiviert[53]). In anderen Fällen wird im Wortanlaut vereinfacht: **pś-* > *ś-*: *śū-ṣán-*, *śū-ṣá-*; *śúna-* n., *śū-drá-*, *śúla-*[54]). Gehen wir für die Bildung

[51]) Wie das o. § 21 Beigebrachte zeigt, setzt der RV eine dem aw. Sprachgebrauch gegenüber jedenfalls jüngere, allgemeinere Bedeutung 'Viehherde' voraus. Vgl. Yāska 2.5 *gaur iti ... paśunāma*.

[52]) Auch das von Patañjali, Mahābhāṣya I S. 5, Z. 22 als nicht hochsprachlich abgelehnte *goṇī* 'Kuh' ist abgeleitet aus dem vedischen Gen. plur. *gónām*. Ursprünglich also **goni/gauni*.

[53]) Bloomfield, IF 25, 186, der allerdings nur von ‚regressive dissimilation' spricht.

[54]) Thieme, *Kl. Schriften* I, 57ff.

von *kṣoṇí-*, *kṣoṇí* vom alten Genitiv **pśūnām* aus, können wir den Anlaut erklären. Im Gen. plur. erscheint ja ein Labial, es wurde also schon urindisch zu **kṣūṇām* dissimiliert.

24. Die Verwendung der Ausdrücke *krándasī* 'die beiden Geschreie', *ródasī* 'die beiden Geweine', *kṣoṇí* 'die beiden Gebrülle' als Bezeichnungen von Himmel und Erde ist von so unerwarteter Kühnheit, daß man sie, solange man nur dem einzelnen Ausdruck gegenübersteht, nicht ohne weiteres zu durchschauen vermag: *krándasī* 'Himmel und Erde' (10.121.6) ist schon dem jüngeren Veda der Verdeutlichung, modernen Vedaerklärern gewaltsamer konjekturelle Ersetzung bedürftig erschienen (o. § 8); für das dem Dual *ródasī* 'Himmel und Erde' zugrundeliegende *ródas-* ist man auf die ja eigentlich selbstverständliche Analyse der Bildung als Wurzel *rud-* 'weinen' + Suffix *-as-* gar nicht erst gekommen; mit der Bedeutung von *kṣoṇí*, im Dual mehrfach 'Himmel und Erde', hat man sich vergeblich abgeplagt. Bringt man die Ausdrücke in gegenseitigen Zusammenhang, dann muß allerdings die Harmonie der Tatsachen jeden Zweifel daran übertönen, daß der Dichter 'die beiden Geschreie' (*krándasī*) und 'die beiden Gebrülle' (*kṣoṇí*) als 'die beiden sich gegenüberstehenden Fronten', 'die beiden Geweine' (*ródasī*) als 'die beiden sich anblickenden Gesichter' verstanden haben wollte und auf 'die beiden sich gegenüberliegenden [Vorder-] Seiten, Gesichter' (*pájasī*), also 'Himmel und Erde', sozusagen fabulierend anwendete. Es sind Bilder dichterischer Phantasie, die den Dingen Nähe und Wärme geben, die aber nicht in pedantisch genaue Vorstellungen überführt werden wollen. Immerhin wird dem, der dem Dichter offenen Sinnes lauscht, der Ausdruck *krándasī* oder *kṣoṇí* die Vorstellung des im Gewitter 'brüllenden', *ródasī* die Vorstellung des im Regen 'weinenden' Himmels beschwören dürfen und bei *pájasī* 'die beiden Gesichter' mag er auch an die Sonne, das himmlische Auge, denken.

Die hochpoetischen Ausdrucksweisen, von denen hier gehandelt wurde, haben als solche die alten Dichter nicht überlebt. Nur der Nom. Akk. Dual *rodasī* 'Himmel und Erde' und der aus dualischem *kṣoṇī* 'Himmel und Erde' fälschlich abstrahierte Singular *kṣoṇī* 'Erde' führen im epischen und klassischen Sanskrit noch ein Schattendasein.

Spemannstr. 14
7400 Tübingen

Paul Thieme

LEXIKALISCHE UND GRAMMATISCHE BEMERKUNGEN ZU DEN AŚOKA-INSCHRIFTEN

1. *VIGAḌABHĪ*

Die Säuleninschrift von Rummindei (Hultzsch CII I[2], S. 164) bietet den merkwürdigen Ausdruck *silāvigaḍabhīcā kālāpita* (genauer, in der Umschrift K. Janerts, Abstände und Schlußvokalbezeichnungen in Aśoka-Inschriften, Wiesbaden 1972, S. 142: *si'lāvigaḍabhīcā'kā'lāpita*). Er ist bisher nicht aufgeklärt. Niemand sollte doch im Ernst glauben, das Element *-bhicā-* könne eine lautlich richtige volkssprachliche Entsprechung zu skrt. *bhittikā* „Mäuerchen" sein. „La phonétique fait difficulté" meint J. Bloch, Inscription d'Aśoka 1950, S. 157 Anm. 3: tatsächlich handelt es sich nicht um eine „Schwierigkeit", sondern um eine Unmöglichkeit – da hilft auch nicht die Berufung auf so gewaltige Schwurzeugen wie Bhandarkar, Fleet und Foucher. Erwartungsgemäß wäre nur ein **bhitikā* oder allenfalls **bhitigā*[1]. In dem Element *-gaḍabhī-* die Entsprechung eines hochsprachlichen *gardabhī* „Eselin" sehen zu wollen, wäre vom Lautlichen her gänzlich einwandfrei. Sachlich ist auch dieser Versuch unmöglich: er ist von der geradezu grotesken Voraussetzung nicht zu lösen, der König Aśoka habe ein Pferd und einen Esel nicht voneinander unterscheiden können.

Einem Vorschlag J. Charpentiers folgend, sieht Hultzsch in *-bhī-* die regelrechte Vertretung eines hochsprachlichen Nominativs *-bhṛt* „tragend". Wenn, allerdings nur: wenn, *vigaḍa-* „Pferd" hieße, könnte man das Halbsätzchen zu übersetzen versuchen: „Er (der König Aśoka) ließ einen Stein, der ein Pferd trägt, herstellen", wie es Hultzsch nicht ohne Zweifel tut. Er versucht nicht, die Bemerkung zu unterdrücken, daß Charpentiers Voraussetzung, *vigaḍa-* könne „Pferd" bedeuten, gar sehr einer Bestätigung durch „substantial evidence" bedürfte. Sie ist in der Tat nichts als eine *ad hoc* gemachte kühne Vermutung, die nicht einmal die Problematik der Ausdrucksweise wirklich sauber löst: die vorgeschlagene Konstruktion zerstört den nun doch recht wahrscheinlichen Parallelismus (so auch J. Bloch, l.c.) zu dem unmittelbar folgenden *silāthabheca usapāpite* „und er veranlaßte, eine steinerne Säule zu errichten". Wir erwarten einen Ausdruck „eine steinerne *vigaḍabhī*". *silāvigaḍabhī* ist zudem, wie *silāthabhe*, in einem Wort geschrieben, worüber wir uns nach den Untersuchungen Janerts doch auch nicht so ohne weiteres hinwegsetzen dürfen.

Darf man nicht ein *vigaḍa-* „fessellos" erwägen? Ein geläufiges Wort für „Fessel, Fußfessel" ist ja im klassischen Sanskrit *nigaḍa-*. Hier entspräche also ein *vinigaḍa-*[2].

1 Vgl. *adhigicha*, wozu Lüders, Philologica Indica, S. 575.

2 Belegt in Daśakumāracarita, ed. Bühler, S. 61 durch *vinigaḍikṛta-* „fessellos gemacht, entfesselt".

Ein einfaches *gaḍa-* (in südindischer Aussprache **gaḷa*, woraus dann *gala-*[3]) neben *nigaḍa-* ist an und für sich wahrscheinlich und wenigstens in Spuren nachweisbar. Die Homonymität dieses Ausdrucks mit *gala-* „Hals" (aus **gara-*, zu Wurzel *gṛ*) und *gala-* „eine Art Harz" (zu Wurzel *gal* „tropfen") dürfte der Grund dafür sein, daß sich *nigaḍa-* gegenüber *gaḍa-* fast ganz durchgesetzt hat. Der Amarakośa 3.2.43 nennt *pāśyā = pāśasamūha-* (Pāṇini 4.2.49, Yāska 4.2) und *galyā* nebeneinander als Kollektiva. Wird man hier nicht lieber mit einheimischen Erklärern an einen „Haufen Stricke, Geflecht" denken als mit PW an eine „Menge von Hälsen"?

Da die Wörterbücher keinerlei Beleg aus der Sanskritliteratur anführen, verweise ich auf Śārngadhara-paddhati 3.2.9:

calatkāmimanominam ādātuṃ cittajanmanaḥ
galayaṣṭir ivābhāti bālāveṇi guṇojjvalā

„Der durch gute Eigenschaften (*guṇa-*) glänzende Zopf des jungen Mädchens erscheint wie die *galayaṣṭi-* (Fessel? Netz?) des Liebesgottes, [geflochten,] um zu fesseln den Fisch, der der flatterhafte Sinn des Liebhabers ist."

guṇojjvalā, eine nicht gerade naheliegende Charakterisierung eines Zopfes, ist wohl gewählt, um auch mit *galayaṣṭi-* konstruiert werden zu können, im Sinne also von ‚glänzend von (~überaus reich an) Fäden (*guṇa-*)'[4].

Bei dem nicht unmittelbar einleuchtenden Ausdruck *galayaṣṭi-* wird man an *maṇiyaṣṭi-*, *muktāyaṣṭi-* „Perlenschnur" denken dürfen. Der Vergleich erinnert an Ausdrücke wie *keśapāśa-* „Haarnetz = Haarmasse", *keśapāśi* (Amarakośa 2.6.97).

Der Ausdruck *vigaḍabhi cā kālāpita* wäre also zu übersetzen „er (der König Aśoka) ließ ein den Fessellosen tragendes [Pferd] aus Stein herstellen". Das heißt: das ursprünglich die Säule schmückende, von Hiuen Tsiang noch gesehene (Hultzsch o.c. XXII) Pferd stellt das den Buddha, der seine Fesseln abgeworfen hat und aus der Heimat in die Heimatlosigkeit zieht, tragende Roß dar. Ein wie wundervoll gewähltes Symbol für die Stätte, an der die Säule errichtet ist, dem Geburtsort des Buddha.

Für die spätere Tradition (Nidānakathā, Aśvaghoṣa) ist das Pferd, auf dem der Buddha in die Heimatlosigkeit reitet, ein Hengst. Die Form *kālāpita* (für *kālāpitā*) weist auf eine Stute. Man könnte allenfalls daran denken, daß *kālāpita* für den maskulinen Nominativ *kālāpite* steht, da „schließlich auch das Weglassen eines *e*-Strichleins auf Aśoka-Inschriften eine läßliche Sünde und nicht ohne Beispiel ist": L. Alsdorf, Kleine Schriften 1974, S. 500. Ich würde doch zweifeln, da auch das lange *i* von *vigaḍabhi* – wir erwarten ja eigentlich **vigaḍabhi* – möglicherweise feminisierend gemeint ist: *vigaḍabhi* reimt mit Femininen wie *gabhinī, sūkalī, duḍī*. Maskulina auf *i* fehlen sonst. Wir wären sowieso kaum gerechtfertigt, für eine solche Einzelheit eine feste, in die Urgemeinde zurückreichende Tradition vorauszusetzen. Allzuleicht ist es ja zu verstehen, daß man schließlich an verschiedenen Orten und unabhängig voneinander auf einen Hengst als des Prinzen Siddhārtha, der sein üppiges Palastleben verläßt, würdigstes Reittier verfallen ist.

3 Vgl. Lüders, Philologica Indica, S. 547.
4 Vgl. den Ausdruck *bimgunanigaditapāda-*, Daśakumāracarita, S. 34.

2. DIE FUTURA *KACHATI, VRACH'ATI, KASATI*

Das Futurum zum Präsens *karoti* lautet auf den östlichen Edikten: *kachāmi, kachati, kachaṃti*, auf den westlichen: *kāsāmi, kāsati, kāsaṃti*. Von dem östlichen Futurstamm *kacha-* (d.h. *kaccha-*) bemerkt J. Bloch, Inscriptions, S. 75, daß er einer Erklärung bisher widerstehe. Stillschweigend lehnt er damit den Versuch ab, ihn auf ein **karya-* zurückzuführen, womit er zweifellos recht tut. Weder wäre die Vertretung eines *-ry-* zwischen Vokalen durch *-ccha-*, noch auch die futurische Funktion eines solchen Stammes (*kajjai* ist in der Ardhamāgadhi ein Passiv, zudem sicherlich eine verhältnismäßig junge Analogiebildung), akzeptabel.

Lautlich wie funktionell einwandfrei ist es aber, den Futurstamm *kaccha-* auf *kalpsya-* (von Wurzel *klp*: PW s. v. *kalp* 9) zurückzuführen. Das einzige, aber einwandfreie, Beispiel für die Ersetzung von *-ps-* zwischen Vokalen durch *-ccha-* (skṛt. *apsarās*: prākṛt. *accharā*) bei Aśoka. In analoger Weise ist das Futur *vrach'aṃti*[5] (Felsenedikt 5 E Shāhbāzgaṛhi, in der Lesung von Hultzsch) nicht zu *vraj*, prākṛt. *vrac* (Hultzsch) zu stellen. Von der *seṭ*-Wurzel *vraj* gibt es im Sanskrit nur einen Futurstamm *vrajiṣya-*. Das von Hultzsch vorausgesetzte **vrakṣya-* ist eine ganz unwahrscheinliche Konstruktion. Die allgemeine Entwicklung geht ja durchaus dahin, Futurstämme auf *-sya-* durch solche auf *-iṣya-* zu ersetzen (alt z.B. *vartsya-, kalpsya-* gegenüber *vartiṣya-, vardhiṣya-* und *kalpiṣya-*). Eine Ausnahme bilden lediglich die Futura von *aniṭ*-Wurzeln auf endenden Vokal, Liquida oder Nasal, die auf einem besonderen Blatt stehen: W. Schulze, Kleine Schriften, S. 102. Wir werden also von einem Futurstamm *vartsya-* ausgehen. Ein *vartsya-* kann als das Futurum sowohl der Wurzel *vṛdh* als der Wurzel *vṛt* aufgefaßt werden. Entscheiden wir uns für die erste Möglichkeit, werden wir übersetzen[6]: „. . . meine Söhne und Enkel und die danach als meine Nachkommen wachsen (gedeihen, sich vermehren) werden bis zum Ende des Zeitalters . . .". Faßt man dagegen *vrach'aṃti* als Futurum der Wurzel *vṛt* auf, wird man übersetzen müssen „sich einstellen werden". Hultzsch übersetzt „who will come": aber *vraj* (*vrac*) heißt ja nicht „kommen", sondern „gehen".

Der westliche Futurstamm *kāsa-* läßt sich natürlich lautlich auf **karṣya-* zurückführen (so Hultzsch): vgl. *vāsasatāni* < *vassasatāni* (*varṣaśatāni*) Felsinschrift 4 A Girnar. Ein **karṣya-* für *kariṣya-* wäre ohne Analogie: „Die Ausgleichstendenz [nämlich die Schaffung von Futura auf *-sya-* von gewissen *aniṭ*-Wurzeln] hat indes vor den *r*-Wurzeln Halt gemacht": W. Schulze, Kleine Schriften, S. 102. Offenbar haben wir von **kārṣya-* auszugehen (Pali *kāsa-, kāha-, kāhi-* neben *karissa-*, prākṛt. *kāhi-* und *karissa-*), also von einem sich an den Aoriststamm *kārṣ-* (*akārṣam, akārṣit*) anlehnenden Futurstamm.

Eine solche Anlehnung hat schon W. Schulze für die jüngeren *-sya-* Futura: *haṃsyati, naṃsyati, cyoṣyate, śroṣyati* usw. mit offenbarem Recht vermutet: o.c.

5 Ich ziehe die Umschreibung Blochs des speziellen hier gebrauchten Zeichens der von Hultzsch (*kṣ*), die leicht in die Irre führen kann, entschieden vor.

6 ***maa putra ca nataro ca param ca tena ye me apaca vrachaṃti avakapam.***

S. 102. L. Alsdorf hat auf überraschend enge gegenseitige Beziehungen der Aorist- und Futurbildungen in der Jaina-Mahārāṣṭri hingewiesen (Kleine Schriften, S.60ff.).

Für den Ansatz eines Futurstamms **kārṣya-* von besonderem, wie mir scheinen will: entscheidendem, Interesse aber sind die spätvedischen Futur-Imperfekte: *agrahaiṣyat* (Ait. Ā. 2.4.3, Ait.Up. 3.3–9) „[wenn] er ergriffen hätte", gebildet nach dem Aorist *agrahaiṣam* (Ait. Br.)[7], und *aprākṣyaḥ* (Chānd. Up. 6.1.3) nach dem Aorist *aprākṣam* usw.

Die Form *aprākṣyaḥ* ist leider von Böhtlingk in seiner Ausgabe der Chānd. Up. durch die willkürliche Konjektur *aprākṣīḥ* beseitigt worden – ein Aorist wäre im Zusammenhang auch kaum zu erwarten. Sie ist aber nicht nur der Form wegen interessant, sondern auch des Sinns: *yan me saumyedaṃ mahāmanā anūcānamānī stabdho 'si uta tam ādeśam aprākṣyaḥ* . . . „da du nun, mein Lieber, derartig hochmütig, dich für gelehrt haltend, selbstsicher bist, dürftest du doch auch nach jener Substitution[8] gefragt haben . . .", d.h. das Futur-Imperfekt wird hier nicht in konditional-irrealer Funktion, wie sonst üblich, sondern in potentialer Funktion verwendet. So wohl nur noch das einzige im Rigveda verwendete Futur-Imperfekt *abhariṣyat*:

RV 2.30.2ab *yó vṛtrā́ya sínam átrābhariṣyat*
prá tám jánitri vidúṣa uvāca

was ich übertragen würde: „wer dem Vṛtra dafür die Strafe erteilen dürfte/könnte (in der ferneren Zukunft), den verkündete seine Mutter dem, der es (sicher) wußte (d.h. dem Indra)."

Mit diesen bescheidenen Notizen, die ich dem Gedächtnis meines verehrten Kollegen und Freundes widme, wollte ich mein Interesse an den Aśoka-Inschriften belegen, das L. Alsdorf in gelegentlichen Gesprächen, vor allem aber durch bleibend wertvolle Untersuchungen mir immer wieder geweckt und erneuert hat. Die Hoffnung wird nicht vergeblich sein, daß er in seiner Vereinigung von hoher philologischer Kunst und tiefer Einsicht in sprachgeschichtliche Zusammenhänge, von umfassender Vielseitigkeit und gründlicher Genauigkeit auch der jüngeren und kommenden Generation ein lebendiges Beispiel und belebendes Vorbild bleiben wird.

7 Vgl. J. Narten, Die sigmatischen Aoriste . . . (1964), S. 110.
8 Thieme, Kleine Schriften, S. 259.

DUROṆA- N.

By

1. The loc. sing. *duroṇé*, occurring in the RV about 30 times, is given in the Nighaṇṭus (3. 4) among the ' *gṛhanāmāni* '. The RV has the acc. sing. *duroṇám* three times, and, once, the nominative *idáṃ duroṇám* (5. 76. 4). In the other Saṃhitās the form *duroṇé* alone is met with. The use of the word is limited to verses, the youngest mantra where it has a place being TS 3. 3. 11. 3, MS 4. 12. 6 ~ AV 7. 17. 3.

duroṇá-, not treated as a compound in the RV-Padapāṭha, is divided by TS-Pp. (2. 2. 12. 8, 3. 3. 11. 3) : *duroṇá iti duḥ-oné.*

Yāska on RV 5. 4. 5 (Nir. 4. 5): *duroṇa iti gṛhanāma duravā bhavanti dustarpāḥ* " ' durone ' is a name of the house (*gṛhās*). It (the house) is difficult to be helped, [that is :] difficult to be satisfied."[1] He is referred to by Sāyaṇa on RV 5. 4. 5 and quoted on 3. 25. 5. There is a slight difference. While Yāska operates with the meaning *tṛpti-*, assigned (among many others) to root *av* in the Pāṇinīya-Dhātupāṭha, Sāyaṇa takes *av*, presumed to be contained in the *-oṇa-* (of *duḥ-oná-*) as standing in the sense of *rakṣaṇa-*, given as the first meaning of *av* in the Dh. P.

Neither ' difficult to be satisfied [by food and drink] ' nor ' difficult to be protected ' would be a designation of a house that recommends itself easily. Nor is *duroṇa-* ever met with in a context that would refer to the burden of house keeping.

2. Most European linguists have tried to give an altogether different explanation. In deviation from the TS-Pp., from Sāyaṇa and from ŚB 6. 7. 3. 11 (see below §3), they find the stem *dur-* ' door ' in the *dur-* of *duroṇá-*, taking either *-oṇa-* (for *-ona-*) as a taddhita-suffix (thus WACKERNAGEL-DEBRUNNER, Altindische Grammatik II 2 § 354) or proposing to see in *-oṇa-* a reflex of *oṇí-* ' arm ' (thus RENOU, Journal Asiatique 231 (1939), 497).

1. Durga remarks : *uktaṃ ca gṛhaṃ upakramya kuṭumbatantrāṇi hi durbharāṇi* " When approaching a house (that is ; " when getting married "?) it is said : The requirements of a household are, alas, difficult to bear,"

Such like attempts[2] at a linguistic analysis are in no way, I am afraid, more plausible than Yāska's. A suffix *-ona-* cannot be supported by any parallel formation either in Sanskrit or in any other Indo-European language. It is just as arbitrary an invention as Sāyaṇa's 'uṇādi' -suffix *nac*, with the help of which he derives *ona-* from the root *av*. Nor can a *dur-oṇa-*, which, if formed with *oṇí-* as a second member, would mean 'whose arms are doors', seriously be looked upon as a likely designation of a 'house' or a 'home'.[3]

3. All explanations of *duroṇá-* offered till now have one, single, merit: they show that the formation of *duroṇá-* cannot be analysed, if we keep within the framework of Sanskrit only.

We start, then, from a stem **oná-*, not traceable in Sanskrit otherwise, but explainable as a historically possible equivalent of Greek *eunḗ* (IE **eunā*) 'bedstead'. *duroṇá-* would be 'of bad (*dus*) bedstead (**oná*)', that is: '[a house/home] offering a bad bedstead'.

With this we get, surprisingly, in the vicinity of the first paraphrase of *duroṇá-*, which is given us by ŚB 6. 7. 3. 11, commenting on RV 4. 40. 5b, (VS 10. 24b, 12. 14b) *átithir duroṇasád*:

duroṇasád viṣamasád ity etád "*duroṇasád*, that is 'taking his seat in an inconvenient/uncomfortable [place/house]'."

4. At first blush, both, the paraphrase of the ŚB and my etymological analysis, would seem to be in contradiction to certain statements of the RV, where it is stressed that a *duroṇá-* is a place of comfort and even of enjoyment:[4]

2. For other, if possible even more impossible, suggestions see M. MAYRHOFER, Etymologisches Wörterbuch des Altindischen, vol. 1, under *duroṇam* and vol. 3 p. 735.

3. Expressions like *dvārabāhú* (Lāṭ. 2. 3. 9) "the two arms (sides) of the door" (~ "the two doorposts"), *dakṣiṇasya dvārabāhoḥ* (Lāṭ. 1. 3. 1) "of the right arm of the door", *dakṣiṇam dvārbāhum* (ĀpŚS 11. 8. 5; 14. 29. 1; 15. 19. 10; 21. 17. 18, 19; 21. 18. 12; 21. 19. 5), *dakṣiṇe dvārbāhau* (HiraŚS, quoted by CALAND, Übersetzung, as parallel to ĀpŚS 21. 18. 12), referred to by RENOU in support of his analysis of *duroṇá-*, obviously cannot help us in swallowing the absurdity of the alleged denomination of a house as "whose arms are doors." Neither grammatically (*dvār(a)bāhu-* being a tatpuruṣa, *duroṇá-* a bahuvrihi) nor semantically ("doorpost" against "house") can they be called "equivalent" (RENOU).

N. B.: Several mscrpts of ĀpŚS write *dakṣināṃ dvārbāhum*, *dvārbāhu* being treated as a feminine, obviously under the influence of its quasi-synonym *dvārasthūṇā*. But this is hardly genuine and ought not to be received in the text (as was done by GARBE). Several (good) mscrpts write *dakṣiṇam* (see GARBE on 21. 18. 12, 21. 19. 5) and the commentary using the expression *dakṣiṇe dvārbāhau* on 11. 8. 5 certainly must have read *dakṣiṇam*...

4. Contrast *duryoná-* '[a lair] of bad lap (that is: 'Offering bad accommodation')' (1. 174. 4, 5. 29. 10, 5. 32. 8) — obviously meaning a grave.

7. 42. 4 — *revíto duroṇé s(i) yonaśīr átithiḥ*... "a guest, lying on [a lair] of good lap[5] (that is: 'a lair offering a good rest') in the *duroṇá-* of a rich man."

8. (76) 87. 2, 10. 40. 13 *mandasānā́ ... duroṇé ā́* "enjoying themselves in the *duroṇá-*".

1. 108. 7 *yád ... svádathaḥ své duroṇé* "when you are savouring [food and drink] in your own *duroṇa-*".

5. Yet, this apparent difficulty can readily be removed. We have to make the easy, even obvious, assumption that the house as 'a place of bad bedstead', 'a place of discomfort' was designated as such originally by the host, when offering hospitality, in a modest, self-deprecatory way – asking the stranger to put up with the inconveniences he may encounter, politely deploring the 'poor accommodation' he, the host, has at his disposal, feigning that even the best he has to proffer is by far not good enough for his honoured guest.

The guest, on his part, would not take this overpolite modesty at its face value. What is called a 'place of bad bedstead', 'place of discomfort' by the host, will be a welcome place of recreation and rest, a shelter or even a refuge, for him. It will be his home, though a temporary one, a place of sojourn only :

Manu 3. 102 *ekarātraṃ tu nivasan*
atithir brāhmaṇaḥ smṛtaḥ
anityaṃ hi sthito yasmāt
tasmād atithir[6] *ucyate*

According to the context, the connotations of 'hospitality' offering recreation and rest, of 'shelter' and 'refuge', of 'limited sojourn' will alternately step to the foreground. In the following, it will be shown that we shall understand the precise meaning of a number of passages, where *duroṇá-* is used in the RV, better, if we watch out carefully for the varying overtones that of necessity accompany a word that may mean so different things to different persons and on different occasions.

6. Agni, though a 'heavenly one' (*devá-*)[7], is present on earth as well (1. 128. 3 ... *sádo dádhāna úpareṣu sā́nuṣu agníḥ páreṣu sā́nuṣu* "Agni, taking his seat on the upper heights, on the lower heights"), in particular in the

5. *s(i)yoná-* < **suyoná-*, like *mithyā́* < RV *mithuyá-*; *aniṣṭhyā́* < RV, AV *aniṣṭhuyā́* etc. J. WACKERNAGEL, Zeitschrift f. vgl. Sprachforschung (ZvS = früher: KZ) 61, 203 f. = Kl. Schr. 364 f.

6. Kullūka: *anityāvasthānān na vidyate dvitīyā tithir asyety atithir ucyate.*

7. *devá-*, derived from *div-* m. f. 'heaven', is originally an adjective, as the instr. plur. *devébhis* shows (in contrast to the type *aśvais*).

dwellings of man. Hence he may be looked at as 'lord of the house' (*dámūnas-*, *gṛhápati-*), 'lord of the settlements' (*viśpáti-*), or else as guest (*átithi-*), often as both in the same verse: *dámūnāḥ ... átithiḥ* 5. 1. 8, *viśā́m pátim ... dáṃpatim ... átithiṃ mā́nuṣānām* 1, 127. 8, *átithim ... víśvāsāṃ viśā́ṃ pátim* 6. 15. 1, *átithim ... gṛhápatim* 6. 16. 42 etc. etc.

5. 4. 5ab *agnír dámūnā átithir duroṇé* "Agni – lord of the house, guest in the *duroṇá-* (his hospitable temporary home)", 8. 60. 19 *ágne ... áproṣivān gṛhápatir mahā́ṁ asi divás páyur duroṇayúḥ* "Agni, you are, when not gone for a journey, lord of the house, you are the great protector of heaven, [when gone for a journey] you are [a traveller] looking for a *duroṇá-* (hospitable temporary home)."

See also: *vīrásya revátō duroṇé ... átithiḥ* 7. 42. 4, *hótā vediṣádi átithir duroṇé* 4. 40. 5b, *mádhye hótā duroṇé ... agníḥ* 6. 12. 1, *ní duroṇé amṛ́to mártyānām* 3. 1. 18.

7. While *átithi-* in the singular is, in the RV, always (more than 40 times) applied to Agni, *átithi-* in the plural (once in the RV) applies to the gods in general (5. 30. 3a). The gods in general, however, are – in contrast to Agni – guests on a particular occasion, the sacrificial act, only and their place on earth, the house where they receive hospitality, is the sacrificial ground. Rightly, then, does Sāyaṇa paraphrase *duroṇá-* in the contexts where *duroṇá-* is spoken of with reference to other gods also, with *yajñagṛha-* 'house of worship', that is: 'sacrificial ground'.

3. 25. 4ab *ágne índraś ca dāśúṣo duroṇé*
sutā́vato yajñám ihópayātam

"Agni and Indra, come here to the worship in the [hospitable] home of him who shows liberality, who has pressed soma!"

1. 117. 2c *yéna* [*rathena*] *gácchatho sukṛ́to duroṇám*

"by the [chariot] by which you (the two Nāsatyas) come to the [hospitable] house of him who acts well [towards you]."

See 1. 183. 1c, 3. 58 9ab, 4. 13. 1c, 5. 76. 4, 7. 16. 8ab, 7. 92. 3ab.

8. In those cases where it is said that the heavenly come [as guests] to a *duroṇá-*, it is often qualified by a genitive: as *mánuṣas* 'belonging to man' (7. 70. 2, 8. 76 (87). 2, 10. 40. 13, 104. 4), as *mártyānām* (3. 1. 18), as *vīrásya revátō* (7. 42. 4), as *sutā́vatas* (3. 25. 4), *dāśúṣas* (3. 25. 4), *sukṛ́tas*

8. *vedi-*, in the RV, is the *barhis* strewn round the āhavanīya fire: *átithir duroṇé* may refer to the gārhapatya. As āhavanīya, Agni is hotṛ (see 1. 1. 1. *agnim .. puróhitaṃ hótāram* 'Agni, placed in the east (as āhavanīya), the hotṛ').

(1. 117. 2, 183. 1–4. 13. 1), *stotúr* ' of one who will bestow praise ' (3. 18. 5) : the genitive always designates the real owner of the *duroṇá-*.

When *duroṇá-* is qualified by *svá-*, this must be understood in different ways, according to the context.

9. Sometimes we have to understand the expression *svá- duroṇá-* as ' the place belonging to him as his usual place of sojourn '.

7. 12. 1ab *áganma mahá́ námasā yáviṣṭham*
yó dīdā́ya samiddhá́ḥ své duroṇé

" We have come with great reverence to the youngest [Agni] (that is : ' the āhavanīya fire '[9]), who shines, kindled in his own *duroṇá-* (that is : ' in his usual place of sojourn ').''

See 5. 1. 8ab *mārjālyò mṛjyate své dámūnāḥ*
kaviprāśastó átithir duroṇé

" He (Agni) is rubbed (massaged, that is ' lovingly cared for ') as lord of the house in his own [home], as a guest (at the same time[10]) [is he] praised by the poet in his [own] home of sojourn."

6. 41. 1cd *gávo ná vajrín svám óka ácchā-*
índrā́ gahi prathamó yajñíyānām

" Come as the first of those deserving worship towards your own [hospitable] place [of sojourn], you with the cudgel, like cows go towards their own habitual place (habitation) [in the evening]."

10. Sometimes, however, *svá- duroṇá-* is the ' place belonging to him who offers hospitality '.

4. 4. 7 *séd agne astu subhágaḥ sudā́nur*
yás tvā nítyam havíṣā yá ukthaíḥ
piprīṣáti svá áyuṣi duroṇé
víśvéd asmai sudínā sā́sad iṣṭíḥ

" Let him be happy... who wants to please you (Agni) continuously by [sacrificial] pouring, by words [of praise] in his *duroṇá-* (his own hospitable home) for [to win] life[11] — let all [days] be of good day [light] (that is : ' sunny, serene ') for him ! This will be our wish."

9. The third of the three brothers as which the three sacrificial fires are spoken of in 1. 164. 1.

10. See above § 6.

11. I take *áyuṣi* to be a loc. of aim like e. g. : *agnim .. tokė́ tánaye .. īmahe* (8. (60) 71. 13) " we come to Agni for [to win] progeny " : B. DELBRÜCK, Altindische Syntax (1888), 119.

See 3. 51. 9 ...*pibatu vṛtrakhādáḥ sutáṃ sómaṃ dāśúṣaḥ své sadhasthe* "let Indra drink the pressed soma in the own place of the liberal [host]."

Here belongs :

1. 108. 7 *yád indrāgnī svádathaḥ své duroṇé*
yád brahmáṇi rājani vā yajatrā
átaḥ pári vṛṣaṇāv á hí yātám
áthā sómasya pibatam sutásya

"When you, Indra and Agni, are savouring [food and drink] in your own [hospitable] home [as hosts together with your guests], or when at a *brahmán* ('poet') or at a king [as guests] — come from there here, you bulls, and drink of the pressed soma."

Sometimes, when *duroṇá-* is qualified neither by a genitive nor by *svá-*, we are free to interpret it as spoken from the standpoint either of the host or of the guest :

4. 24. 8cd *ácikradad vṛ́ṣaṇaṃ pátny ácchā*
duroṇá á níśitaṃ somasúdbhiḥ

"The wife called the bull (Indra) towards [his house], when he had been made sharp (that is 'made keen [to drink more soma]') by those pressing soma in the *duroṇá-*[12] (that is either 'in their hospitable home' or 'in his temporary home [where he was staying as a guest]')."

11. The *duroṇá-* is not only spoken of in relation to the hospitality offered to Agni, the heavenly guest in the house of men, or to the gods (inclusive of Agni) on the sacrificial ground. It is not, by origin a "religious" or "poetical term", but is taken, as our etymological analysis would suggest, from everyday language as used in everyday situations.

10. 37. 10cd *yáthā śám ádhvañ chám ásad duroṇé*
tát sūrya drāviṇaṃ dhehi citrám

"That there will be [for us] weal [when travelling] on the road, weal [when resting] in a [hospitable] home, — that splendid endowment give us, Sūrya!"

Sūrya of whom it is said : *yo na tandrayate carán* (AitBr. 7. 15. 5) seems an apt protector of a traveller.

12. Rightly construed by Sāyaṇa (*durone yajñagṛhe somasudbhiḥ .. tīkṣṇīkṛtaṃ*). *ácchā* cannot be construed with *duroṇá ā* (thus GELDNER), since *ácchā* 'towards' is construed with the accusative only, in the RV. Contrast RV 9. 91. 1d *ájanti vāhnim sádaneṣv áccha* : SV 1. 54. 3d *mṛjánti vāhnim sádaneṣv áccha*. See GRASSMANN, Wörterbuch, on *ácchā*.

As the poet speaks of the *ṛtásya dhámaṇ-, yóni-, sádana-, sádman-* etc., he speaks of its *duroṇâ-* : *ṛtásya duroṇé* 1. 60. 5.

As he speaks of the *sadhástha-* of the water, he speaks of its *duroṇá-* : 3. 25. 5a *ágne apấṃ sám idhyase duroṇé* (see 1. 149. 4c *hótā yájiṣṭho apấṃ sadhásthe*, 1, 195. 2).[13]

Agni is born from different places, from the water, the stone, the wood, the plants, [in the house] of men[14] :

2. 1. 1 *...tvâm adbhyás tvám áśmanas pári*
tvấṃ vânebhyas tvám óṣadhībhyas
tvấṃ nṛṇấṃ nṛpate jāyase śúciḥ

He is *adrijấ-* : 4. 40. 5. The stone may be looked upon also as his *duroṇá-* " his temporary home " :

1. 70. 4c *ádrau cid asmā antâr duroṇé*

" even inside the stone is it for him as in a [hospitable] home ".

12. We are quite within the domain of human relations in some other cases :

1. 117. 7cd *ghóṣāyai cit pitṛṣâde duroṇé*
pátiṃ júryantyā aśvināv adattam

" Even to Ghoṣā, sitting at her father's/parents', aging in [her] *duroṇá-*, you gave a husband, you Aśvin."

After reaching the marriageable age, Ghoṣā is as it were a guest in her father's house. " I have given you a home long enough " says the Spanish mother to her daughter, who keeps on refusing to accept any suitor, in Somerset MAUGHAM's short story " The romantic young lady ".[15]

In contrast to a daughter, a son has a right to the house where he is born.

8. 19. 27a *pitúr ná putrâḥ súbhṛto duroṇá á*

" [Agni is] well kept in his place of sojourn ([*mânuṣo*] *duroṇé*) like a son in his father's [house : *dâme*]."

13. I shall not here try to answer the question what precisely was in the poet's mind when speaking of " the place of sojourn of the truth " or of " the place " or " the place of sojourn of the water."

14. An elliptic genitive (like *nṛṇấm* in 2. 1. 1d) often — also in Vedic prose — requires to be supplied by the idea " house, place " : DELBRÜCK, Altindische Syntax (1888) 9ff. See below § 12, translation of 1. 117. 7cd and 8. 19. 27a.

15. The complete short stories, vol. I (London 1975).

...56

1. 69. 4 *putró ná jātó raṇvó duroṇé*

"agreeable (that is something like 'welcome') [as a guest] in his place of sojourn like a son born [in his father's house]."

The connotations of "temporariness" and, even more strongly, of "shelter, refuge" are dominant in :

4. 28. 3 *áhann índro ádahad agníḥ*
...dásyūn...
durgé duroṇé kratvā́ ná yātā́m
purú sahásrā śárvā ní barhīt

"he (Indra) stretched down with his weapon many thousands [of them] in their inaccessible *duroṇá-* (that is: 'their place of refuge in the mountains'), as if they were riding (that is: 'advancing in their chariots') with a strong will [to fight]."[16]

The sense seems to be : Indra slew them in their inaccessible mountain refuge with the same ease as if they had engaged in open battle.

13. There is one passage in the RV where we should take *duroṇé*, in deviation from the RV-Pp. and all commentaries and translators, not as a loc. sing. but as an acc. dual :

3. 14. 3 *drávatām ta uṣásā vājáyantī*
ágne vā́tasya pathyā́bhir áccha
yát sīm añjánti pūrvyáṃ havírbhir
á vandhúreva[17] *tasthatur duroṇé*

"Let Dawn and Night run (that is: 'although they may run'[18]) towards your [place], Agni, racing one another on the paths of the wind — [yet,] when they

16. See 7. 48. 1cd *ā́ vo 'rvā́caḥ krátavo ná yātā́m*
víbhvo rátham náryam vartayantu

"Let your strong will [to come] turn you in the direction towards [us], as the strong will [to fight] of the riding ones (that is: chariot fighters') turns the manly (that is 'fighting') chariot in the direction towards [the enemy]."

Somewhat differently on *kratvā́ ná yātā́m* : OLDENBERG, Noten on 4. 28. 3 and 7. 48. 1. Unacceptable GELDNER's translation, who wants to take *durgá-* as 'gemieden' (shunned) (!) and to equate *duroṇá-* here with *duryoṇá-*, which however, in contrast to *duroṇá-*, is accompanied by bad associations only (see above § 3, note 4). If I am not quite mistaken, a 'grave' could never be called a *duroṇá-* "a hospitable place of sojourn.'

17. *vandhúrā* : acc. dual of *vandhúr-* m. 'chariot stand' (1. 34. 9).

18. *drávatām* is to be taken as a "concessive" imperative. See e. g. 3. 33. 13ab *yád va ūrmíḥ śámyā hántv ā́po yóktrāṃt muñcata* "Although your wave may drive up

(Continued on the next page)

{ the sacrificing mortals) anoint him (Agni) as the first one with [sacrificial] pourings [of ghee] (that is : ' right at the beginning of the sacrifice '), they (Dawn and Night) have stepped into their [respective] two houses [of sojourn] like [two charioteers] on their [respective] two chariot stands [and thus cannot both be present at the sacrifice]."

duroṇé cannot be loc. sing. here, as this would mean that both, Dawn and Night, have come to the sacrificial ground together. When morning is breaking – and this is the exact time the sacrificial rites are starting – " darkness has gone away – light is coming – it (darkness) has left the path free for the sun to go."[19]

The picture presented by our verse (3. 14. 3) may be lacking in the strict logics dictated by natural science, yet, as a poetic imagery it is perfect and wonderful.

14. It is comparatively seldom that we can analyse a Sanskrit compound only by identifying one of its members by means of a cognate word in another IE language. The inverse happens more often.

The Greek compounds with the " strengthening particle " *eri-*, *ari-* as a first member, become explainable if we identify *eri-* with *ari-* m. — ' enemy ' in classical Sanskrit, but ' stranger ' (who can be looked upon as a " friend " when he is received as a guest) in the RV.[20]

Thus we can understand Homeric *erikūdḗs* ' of great fame ' as ' he whose fame is [even] at the stranger's [place] ' (see *aryáḥ śrávāṃsi* 10. 116. 6a " fame at the stranger's ",[21] *ariṣṭutáḥ* 8. 1. 22, *arigūrtáḥ* 1. 186. 3 " praised by the stranger [and not by his own people only] ".

A problem is offered by the Homeric byword of god Hermes : *eriṓunēs*. I tried at the time[22] to translate " helping the stranger ". However, the fact of there being a root *on* ' to be useful to ' in Greek, but no noun like **ónos* n. derived from it, and, besides, the length in the first syllable of *-óunēs*, create

(*Continued from the last page*)

[already] the pins of the yoke, yet, waters, give free the harness ", 10. 108. 6bcd *aniṣavyā́s tanvàḥ santu pāpī́ḥ ádhṛṣṭo va étavā́ astu pánthā bṛháspátir va ubhayā́ ná mṛḷāt* " although your ... bodies may not be reached by arrows ..., yet Bṛhaspati .. will not show mercy to you."

19. RV 1. 113. 16bc *ápa prā́gāt támā ā́ jyótir eti*
ā́raik pánthāṃ yā́tave sū́ryāya

20. See THIEME, Der Fremdling im Rigveda (1938).

21. See THIEME, Fremdling, 72.

22. Fremdling, 165.

difficulties. Should the word not contain *eunḗ* 'bedstead' and originally mean "whose bedstead is at the stranger's?"

Semantically, this would fit very well. Hermes, with Homer, is the messenger of the gods, as Agni is (in his own way, of course). *Hérmēs eriṓunēs* might then well receive light from RV 10. 110. 1 *samiddhó... mánuṣo duroṇé... tvám* (Agni) *dūtáḥ*.

Nor can there be any grammatical objection.[23] Old Greek feminine stems in *ā* (hom. *ē*) as second members of bahuvrīhis are either turned into *o*-stems: *púlē* 'door': *heptá-pulos* 'of seven doors', or else turned into *ā*/*ē*-masculines: *eurupulḗs*.

23. See E. Risch, Homerische Wortbildung[2] (1974), pp. 226 ff., E. Schwyzer, Griechische Grammatik I (1939, 513, 355 (Zusatz 2), for a fuller account of the details referred to in my following short discussion.

BEMERKUNGEN ZUM VṚṢĀKAPI-GEDICHT (RV 10.86)

> Hier und vielfach sonst bewährt sich die Überheblichkeit, mit der man gelegentlich über den Geist vedischer Poesie abgesprochen hat, schlecht; wenn man ohne Voreingenommenheit nach dem Sinn sucht, ergibt das anfangs für sinnlos gehaltene einen guten und wertvollen Sinn.
>
> H. Lommel (Kleine Schriften, p. 463)

Das Lied RV 10.86 gehört zu den für uns schwierigsten Gedichten des RV. Die Schwierigkeit liegt aber nicht etwa in einer besonderen Dichte lexikalischer oder grammatischer Probleme, die uns hier gestellt würden. Sie ist vielmehr durch den Inhalt gegeben. Unausweichlich werden wir vor zwei Fragen gestellt: Was ist der Vorgang, auf den das Gespräch, das das Lied ganz unbestreitbar darstellt, sich bezieht und den wir aus den Worten der Gesprächsteilnehmer erschließen müssen, da er uns anderweitig nicht bekannt ist? Wie kommt denn dies seltsame, teilweise geradezu unflätig klingende Gedicht in die Sammlung feierlicher, von religiösem Ernst erfüllter Lieder, als die der RV sich darbietet? Es begegnen zwar auch sonst gelegentlich, z. B. RV 1.126.6 und 7, lüsterne, uns obszön klingende Verse. Sie beziehen sich aber doch offenbar auf menschliche Beziehungen und Erfahrung und stehen in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit einer Gottheit wie Indra, wie es in unserem Lied der Fall ist.

Entsprechend seiner Rätselhaftigkeit ist das Gedicht recht oft behandelt worden (siehe H. OLDENBERG: *Noten II.* 1912, S. 289)[1] Es seien insbesondere genannt: L. v. SCHROEDER: *Mysterium und Mimus im RV.* 1908, S. 304f.; H. OLDENBERG: *Noten II; Religion des Veda.* [2]1917, S. 166ff.; K. F. GELDNER: *Vedische Studien II.* 1897, S. 22ff.; Übersetzung III (1952, aber bereits in den 20er Jahren in der vorliegenden Fassung fertiggestellt). Die drei ersten Verse sind besprochen in: THIEME: *Fremdling im RV.* 1938, S. 13f.

An dem Gespräch, um das es sich handelt, sind zunächst beteiligt Indra, der Heldengott und -könig, und die in Vers 9 ausdrücklich genannte „Gattin des Indra", die Indrāṇī. In Vers 2 und 4 wird Indra angeredet, sie gehören also der letzteren – die Antwort in Vers 3 natürlich dem Indra, Vers 5, der die Aussage von Vers 4 fortführt und präzisiert, der Indrāṇī.

Im Mittelpunkt des Gesprächs steht ein *vṛṣākapi-* „Affenbulle" oder „Affenhengst", so genannt in Vers 1, 2, 3, 4, auch als „gelbes Tier" (Vers 3) oder schlechtweg als „Affe" (Vers 5) bezeichnet. Alle Versuche, diesen Affen loszuwerden, indem man ihn z. B. in einen Vegetationsdämon oder ein halb menschliches, halb affenähnliches Wesen oder in einen Bastard

[1] L. RENOU: *Bibliographie Védique.* Paris 1932, 24.90-93; R. N. DANDEKAR: Vedic Bibliography Bombay 1946, 5.8,115.30-33.

des Indra (Ṣaḍguruśiṣya, Sāyaṇa) oder gar in einen Schnapshandel betreibenden General verwandelt, scheitern am klaren Wortlaut des RV, für den er nichts, rein gar nichts ist als ein Affe.

Allerdings hat es mit dem Affen seine besondere Bewandtnis. Indra spricht von ihm gleich im ersten Vers als *mátsakhā* „der mich zum Freund hat", „dessen Freund ich bin". Es liegt in dem Ausdruck nicht mehr und nicht weniger als das, was Indrāṇī in Vers 4 dem Indra vorwirft: daß er ihn als „seinen lieben Vṛṣākapi beschützt", seine mächtige Hand über ihn hält. Der Ausdruck erfüllt zugleich eine technische Funktion: er macht klar, daß der Sprecher des Verses nur Indra sein kann, auf den allein er paßt, wie aus dem Folgenden deutlichst hervorgeht. Indra spricht also, redet aber niemanden an. Folglich sinniert er vor sich hin: er äußert seine Verwunderung:

1. [Indra:] „Man hat ja abgelassen vom [Soma-]Pressen, nicht hat man [also] Indra als Himmlischen geachtet, hier, wo Vṛṣākapi (der „Affenbulle") sich erfreute am blühenden Besitz des Fremden (an „fremdem Besitz"), er, der mich zum Freund hat."

Über allem erhaben ist Indra!

Den nach jedem Vers sich wiederholenden Refrain klammern wir zunächst aus: er steht in keinem genauen Zusammhang zu dem Inhalt der einzelnen Verse.

Indra wundert sich, daß er neuerdings nicht mehr zum Somatrunk eingeladen und geehrt wird bei Leuten, [bei denen er früher als Gast zu schwelgen und] in deren reichen Gärten und Feldern Vṛṣākapi sich gütlich zu tun pflegte. Da die Lust an fremden Früchten dem Wesen des Affen durchaus gemäß ist, denkt er offenbar gar nicht daran, das Benehmen des Affen, den er schützt, und das Aufhören der Einladungen in ursächlichen Zusammenhang zu bringen.

Ohne es zu wollen, hat er der Indrāṇī ein Stichwort gegeben, das ihr erlaubt, ihrem Groll gegen den Affen – sie ist keineswegs eine, die sagen würde, der Affe habe sie zur Freundin – Luft zu machen. Sie deutet die Schuld des Affen an und rät dem Indra, sich von ihm zu trennen: anderswo, wo der Vṛṣākapi mit seinem tollen Treiben ihm das nicht verdirbt, wird Indra gewiß eingeladen werden[2]:

2. [Indrāṇī:] „Eilst du fort, Indra, hinaus über das Getolle des Vṛṣākapi (das Gebiet, wo Vṛṣākapi herumtollt) – findest du denn *(hi)*[3] wirklich *(aha)* nicht auch *(u)* anderswo [eine Möglichkeit] zum Somatrunk?[4]"

Über allem erhaben ist Indra!

Wieder wundert sich Indra, diesmal über seine Gattin. Warum bist denn du, die Göttin, zornig auf den Vṛṣākapi, ein „gelbes [Wild-]Tier", einen

[2] Ich weiche hinsichtlich der Konstruktion und der inhaltlichen Auffassung von Vers 2 von der von mir selbst früher (*Fremdling*, S. 14) vertretenen ab. Man mag sie immerhin ebenfalls für möglich halten oder, meinetwegen, vorziehen.

[3] *hí* gehört gewiß in den Hauptsatz, ist aber, da es an die zweite Stelle drängt, in den vorausgestellten Nebensatz geraten.

[4] Fragesatz ohne Fragepartikel: Delbrück: *Altind. Syntax* S. 551.

[Rhesus-]Affen? Was hat er denn dem reichen Besitz des Fremden getan – so großen Schaden kann doch ein einzelner[5] Affe nicht tun!

3. [Indra:] „Was hat *dir* dieser *Vṛṣākapi*, das gelbe [Wild-]Tier, getan, daß du ihm jetzt auch noch *(íd u)* zürnst,[6] oder was dem blühenden Gut des Fremden?"

Über allem erhaben ist Indra!

Indrāṇī antwortet emotional, sie wünscht dem Affen Böses (Vers 4), zeigt Lust, ihn zu züchtigen, und sagt auch, was er ihr angetan hat (Vers 5).

Aber um das zu verstehen, müssen wir erst eimal weiter sehen.

Die beiden nun folgenden Verse (Vers 6 und 7) sind ebenfalls von einem weiblichen und einem männlichen Partner gesprochen:

6. „Nicht ist[7] eine Frau von schönerem Hintern als ich! Nicht von schönerem *yāśu*[8]! Nicht besser sich gegenbewegend, nicht besser den [Einzel-]Schenkel (obszön[9]) hochbringend!"

Über allem erhaben ist Indra!

7. „Ach, Mutter, du von schöner Umarmung – wie es sich gleich herausstellen wird –, mein Hintern, mein [Einzel-]Schenkel (obszön[9]), mein Kopf sträubt sich gleichsam auseinander[10](ist in höchster Erregung)!"

Über allem erhaben ist Indra!

Aber sie unterscheiden sich doch sehr deutlich von den vorausgehenden wie von den unmittelbar folgenden Versen. Ich darf es mir ersparen, das im einzelnen zu begründen. Sie klingen unanständig, geradezu unflätig.

Wer sind die Sprecher? Nach der Anukramaṇī, der nicht nur Sāyaṇa folgt, was selbstverständlich ist, sondern auch GELDNER, VON SCHROEDER, OLDENBERG und, soweit ich sehe, sämtliche anderen europäischen Interpreten, wird Vers 6 von Indrāṇī, Vers 7 vom Affen gesprochen.

Die Zuteilung von Vers 6 an Indrāṇī scheint mir nun geradezu unmög-

[5] Ganze Affenherden können natürlich fürchterliche Verwüstungen anrichten, wie es z. B. Rāmāyaṇa (Baroda) 5.60 ff. schildert. Hier handelt es sich außerdem um Menschenaffen, die im Heimatgebiet des RV, im Gegensatz zu dem alten Südindien, gar nicht vorkommen.

[6] Die Ausdrucksweise deutet an, daß Indrāṇi dem Affen sowieso nicht freundlich gesonnen ist.

[7] *ná . . . bhuvat*: der Injunktiv mit *na* gibt eine allgemeine Konstatierung, ihm fehlt „nicht nur der Prohibitivcharakter, sondern auch jede Modalität": K. HOFFMANN: *Injunktiv*. 1967, S. 99 ff. Ebenso zu beurteilen *ná . . . bhuvam* in 5d.

[8] Bedeutung nur erratbar. Mir am wahrscheinlichsten die Vermutung „Ergießung" (PW).

[9] *sákthi* im Singular entspricht dem *anasthá ūrúr avarámbamāṇaḥ* (RV 8.1.34, wozu THIEME: *Fremdling*, S. 87). Vgl. auch 10.86.16 . . . *yásya rámbate 'ntarā́ sakthyà kápṛt*.

[10] *bhásad-* nicht „Scham" (GELDNER), sondern, wie immer, „Hintern" (und zwar tierischer: MS IV S. 34 Z. 4). *śiras-* und *bhasad-* auch sonst nebeneinander: Āśv.GṛhyaS. 4.8.8, ŚB 1.9.2.3 (siehe PW s.v. *bhasad-*). Danach *śíras . . . bhásad* unserer Stelle wohl zu verstehen im Sinn von „mein ganzer Körper".

lich; der consensus omnium, der sie als selbstverständlich unterstellt, fast unbegreiflich. So spricht doch die Gattin des Indra, des Königs der Welt, nicht von ihren Reizen. OLDENBERG meint, sie tue es, um den Affen auf sich lüstern zu machen, ihn aufzureizen, um ihn dann, wenn er darauf hereinfällt, zu bestrafen; VON SCHROEDER meint sogar, sie sei selbst lüstern auf Vṛṣākapi, ihr Zorn sei nur gespielt. Er geht so weit zu glauben, sie begatte sich schließlich mit ihm – sozusagen auf offener Bühne –, während Indra, vergnügt schmausend und zechend, das alles als einen wohlgelungenen Scherz betrachtet. Ist dergleichen tatsächlich einer ernsten Widerlegung wert?

Für den RV ist Indra ein großer, gewaltiger, für seine Feinde furchtbarer, für die lebendige Welt umfassend segensreicher Gott – wir dürfen ihn nicht verwechseln mit dem amourösen Abenteurer nachrigvedischer Mythologie, wie er zuerst in der Subrahmaṇyā-Formel (ŚB 3.3.4.18) auftritt – so wenig wie den Zeus in den Chorliedern des Aischylos (siehe insbesondere Agamemnon 160ff.) mit dem Liebhaber der Leda, der Io, der Danae, der Europa, der Alkmene.

RV 1.32.16 Indra ist der König dessen, was da wandelt, was da rastet; was da ungehörnt, was da gehörnt ist – er, der die Keule im Arm trägt. Eben er herrscht auch als König über die Grenzen (die Völker der Menschen). Wie der Radkranz die Speichen umfängt er dieses alles (das Tierreich wie das Menschentum).

RV 2.12.1 Der, kaum geboren als erster Verstandbegabter, als Himmlischer die Himmlischen umfaßte; vor dessen Schnauben Himmel und Erde in Furcht zitterten, auf Grund der Größe seiner Mannheit – der, ihr Völker, ist Indra!

2 Der die schwankende Erde festigte; der die Berge, die in Aufregung tobten, zur Ruhe brachte; der den Raum, den sehr breiten, durchmaß, der den Himmel stützte – der, ihr Völker, ist Indra!

RV 3.33.7 Immerdar zu verkünden bleibt dieses Heldentum, die Tat des Indra, daß er die Schlange zerhieb: mit seiner Keule zerschlug er die Umhegungen (die sonst auch *púras* genannten Wälle der Fluchtburgen seiner Feinde), es gerieten die [eingeschlossenen] Wasser in Fortbewegung, die sich Fortbewegung suchten.

Entschließen wir uns also, den Vers 6, der der Indrāṇī so gar nicht würdig ist, ihr abzuerkennen und ihn vielmehr der Äffin Vṛṣākapāyī, der „Frau des Vṛṣākapi", zuzuschreiben, von der später ausdrücklich die Rede ist (Vers 13)! Dann ergibt sich eine, wie mir scheint, sehr naheliegende, ja schlagende Erklärung beider Verse.

Wer Tiere sprechen läßt, vermenschlicht sie. Wer spricht, muß ja auch denken. Aber der Fabeldichter oder der Tiergeschichtenerzähler – ich denke etwa an R. KIPLING (Jungle Book) – pflegt doch dem Tier seine charakteristischen Züge zu belassen: dem Fuchs die Schläue, dem Wolf die Gier, dem Bären die Vorliebe für Honig, dem Elefanten die Weisheit, der Schlange die Klugheit.

Was ist denn für den Affen charakteristisch? Oder besser: Was erscheint dem naiven Beobachter charakteristisch?

Zunächst: die Schamfreiheit, die er (der Mensch) als Unanständigkeit empfindet – natürlich weil das Gesicht des Affen dem des Menschen so ähnlich ist[11].

Der Dichter von RV 10.86.6 und 7 beläßt den Affen ihre Unanständigkeit: sie reden so, wie Affen eben reden würden, wenn sie reden könnten. Damit verliert die Unflätigkeit der Ausdrucksweise ihre Anstößigkeit. Man darf darüber lachen – zum Erröten ist kein Grund: die Natur ist unschuldig.

Sodann: der Nachahmungstrieb, oder was dem naiven Beobachter als solcher erscheint – was Tierverhaltensforscher darüber denken mögen, ist hier unerheblich.

Hier liegt nun der Schlüssel zu der Frage, warum Indrāṇī so zornig auf den Affen ist. Nicht weil er es gewagt hat, ihr einen schmutzigen Antrag zu machen oder gar sie zu vergewaltigen, wie man sich nicht entblödet hat anzunehmen; noch auch, weil er ihre „Nippsachen besudelt hat" (so GELDNER) – sondern weil das so unanständig klingende Gespräch des Affenpaares gemeint war als äffische Nachahmung, als „Nachäffung", eines Gesprächs, eines Liebesgeflüsters, zwischen Indra und Indrāṇī, eine Nachahmung freilich, die es in affenartige Derbheit übersetzt, die der Indrāṇī, die es zufällig mithört, als Verhöhnung erscheint. So sagt sie:

4. [Indrāṇī:] „Den *du*, Indra, hier als deinen lieben Vṛṣākapi beschützest, den soll gleich ein Hund, ein Saufänger, am Ohr packen!"

Über allem erhaben ist Indra!

5. [Indrāṇī:] „Meine ('die mir teuren')[12] fraulichen ('reifen'[13]) [Körper-]Formen[14] ('Zierden') hat der Affe schlecht gemacht. Seinen Kopf schlage ich gleich wund[15]. Nicht bin ich[16] einem Übeltäter etwas Bequemes ('etwas Leicht-zugängliches')."

Über allem erhaben ist Indra!

„Meine fraulichen Formen hat der Affe schlecht gemacht" – gemeint ist: „hat sie als etwas Schlechtes erscheinen lassen", „hat sie verspottet, verhöhnt". In diesem Sinn wird ja *dūṣaya-* oder *vidūṣaya-* auch im klassischen

[11] Daher der Affe im Altindischen als *sumukha-* „von schönem Gesicht", im Altgriechischen als καλλίας (kurz für καλλιπρόσωπος) bezeichnet werden kann: W. SCHULZE: *Kleine Schriften*, S. 370.

[12] *priyá-* kann das Possessivpronomen ersetzen, wenn es sich um persönlichste „Besitzstücke" handelt, deren Verlust von vitaler Bedeutung wäre oder ist: RV 2.20.6 *priyám . . . śíraḥ*. So auch im klassischen Sanskrit: Pañcatantra 2.36 *siṃhaḥ . . . aharat prāṇān priyān Pāṇineḥ*; Subhāṣitāvali 513 *priyān . . . prāṇān*; Mālav. 5, Vers 11 *priyaiḥ . . . asubhiḥ*; Kirāt. 3.41 *priyaṃ prāṇam ivābhimānam*; 11.28 *priyāḥ . . . asavaḥ*; Vcar. 4.49 *priyāṃ kīrtim*. Analog homerische Ausdrücke wie φίλον ἦτορ, φίλον θυμόν (acc.), φίλα γούνατα usw.

[13] Vgl. RV 10.85.21 *vyàktām* „geschlechtsreif". Siehe auch PW s.v. *vyañjana-* 4) n. *h*).

[14] So schon richtig K. HOFFMANN: *Injunktiv*, S. 250.

[15] J. NARTEN: *Die sigmatischen Aoriste*, S. 224 ff.

[16] Oben Anm. 7.

Sanskrit gebraucht. Schon im AV begegnet der Ausdruck *śúnām kapír*[17] *iva dūṣaṇaḥ* (3.9.4)[17]. WHITNEY übersetzt - gewiß ehrlich, aber doch kaum überzeugend - „like the ape, spoiler of dogs". Wir werden verstehen dürfen: „ein Affe, der der Hunde spottet" - natürlich, indem er ihnen mit affenartiger Behendigkeit im letzten Augenblick entwischt, auf einen Baum klettert und ihnen Gesichter zu schneiden[18] scheint.

Wenn ein Affe die Reize der Indrāṇī „verspottet", dann erweist er sich als *vidūṣaka-* „Spötter", und eben das ist ja die Bezeichnung des Clowns im klassischen indischen Schauspiel. Charakteristischerweise tritt dieser auf als derjenige, der zwar ein treuer Begleiter seines meist königlichen Herrn, des eigentlichen „Helden" des Schauspiels, ist, zugleich aber, wie im Abhijñānaśākuntalam, dessen Leidenschaften, die er nicht zu verstehen vermag - die Jagd etwa, oder sein edles Liebesschmachten -, lächerlich macht. Trotzdem behandelt ihn der Fürst als seinen Freund, denn er unterhält ihn, vertreibt seine Langeweile, sorgt dafür, daß er nicht zur unrechten Zeit schläfrig wird - kurz, er tritt auf fast in der Rolle des späteren *narmamantrin-*, des „Scherzministers", das heißt: des Hofnarren. In ähnlicher Weise betrachtet sich Indra als „Freund" des Affen (Vers 1), beschützt er ihn (Vers 4), sagt er: „Nicht finde ich Vergnügen ohne meinen Freund Vṛṣākapi" (Vers 12) und nennt er ihn, wie ich vermute, *svapnanāśana-* „der die Schläfrigkeit verschwinden läßt" (Vers 21).

Die Verse 6 und 7 erläutern also, was Indrāṇī meint, wenn sie sagt: „der Affe hat meine fraulichen Formen verspottet". Man mag annehmen, daß Indrāṇī selbst die Worte des Affenpaares wiederholt: als Zitat wären sie jedenfalls nicht wirklich anstößig[19]. Möglich ist aber auch die Vermutung, daß der Dichter sie in eigener Verantwortung spricht. Sie würden nur das klarstellen, was früher geschehen ist, und wären vergleichbar dem, was wir heute im Film als „Rückblende" kennen.

Indra seinerseits kann es gar nicht verstehen, warum seine fürstliche Gattin, die er bewundert und liebt, den Affen ernst nehmen und ihn um seiner dummen, aber lustigen Scherze willen angreifen kann: eine wirkliche Beleidigung seiner Gattin würde er selbstverständlich auch selbst ernst nehmen.

8. [Indra:] „Warum, du von schönen Armen, von schönen Fingern, von breiten Flechten, von breiten Hüften - [warum,] du unsere Heldengattin, greifst *du* den Vṛṣākapi an *(abhy àmīṣi)*?"
Über allem erhaben ist Indra!

[17] Der Verdacht liegt nahe, daß in der überzähligen Zeile *iva* falsche Lesung für *vi* ist, das zu *dūṣaṇaḥ* gehört. Die Dunkelheit der folgenden Worte läßt eine irgendwie sichere Entscheidung nicht zu.

[18] Vom „Scherzen" (*narma*) und ausdrucksvoll scheinenden Gesichtsbewegungen des Affen spricht z. B. der Vers Subhāṣitabhāṇḍāgāra (Bombay 1952, 18. Aufl.), 235, 152 (*yūkānveṣaṇa-roṣa-saukhya-bahulāś cēṣṭā mukhotthāḥ*).

[19] Die Zulässigkeit der „Nachahmung" oder „nachahmenden Zitierens" wird diskutiert von Patañjali zu vārtt. 3 zu Śivasūtra 2 (Mahābhāṣya, ed. KIELHORN, 20.15ff.).

Auch Indra spricht von den fraulichen Reizen der Indrāṇī, aber in einer Weise, die ihr gefallen muß. Die Adjektive, die er ihr beilegt, sind der Sprache der Poesie entnommen und stehen in scharfem Kontrast zu den Ausdrücken der Affen. Sie lassen sich, bis auf das letzte, in das hochdezente Griechisch des Homer umsetzen, teilweise wörtlich:

„von schönen Armen (*subāhu-*) entspricht: εὔπηχυς (Eur.); „von schönen Fingern" (*svanguri-*): ῥοδοδάκτυλος „von Rosenfingern", gesagt von der wunderschönen Göttin der Morgenröte; „von breiten Flechten" (*pṛthuṣṭu-*): εὐπλόκαμος „von schönen Flechten". Nur die letzte Bezeichnung würde Homer nicht brauchen. Er erwähnt bekanntlich nur solche weiblichen Reize, die das Gewand sichtbar läßt; so sagt er z. B. auch λευκώλενος „von weißen Ellbogen", καλλίσφυρος „von schönen Fesseln", βαθύκολπος „von tiefem Buseneinschnitt". Erst sehr viel spätere griechische Dichtung kennt auch ein dem Ausdruck „von breiten Hüften" (*pṛthujāghanā*) entsprechendes καλλίπυγος.

Im folgenden Vers beharrt Indrāṇī auf ihrem Standpunkt. Nicht sie greift den Affen an, sondern der Affe greift sie an – diesen Ausdruck allerdings vermeidet sie, offenbar weil er auch heißen könnte: „er faßt mich an": das will ihr nicht über die Lippen. Sie sagt nur *abhí manyate* „er sieht es auf mich ab". Sie beruft sich auf ihre Würde als Mutter herrlicher Söhne, als Gattin des Indra, als von anderen mächtigen Himmlischen geachtete und beschützte Fürstin:

9. [Indrāṇī:] „Auf *mich* sieht es dieser *śarâru-*(?) ab. Und doch habe ich [ausgezeichnete] Söhne, ich, die Gattin Indras, deren Freunde die Marut sind."

Über allem erhaben ist Indra!

Ich hoffe, die Besprechung dieser ersten neun Verse des Vṛṣākapi-Gedichts zeigt deutlich, worum es sich hier handelt: um eine Burleske, die einen Zwischenfall im Eheleben des Gottes Indra darstellt. Es geht dabei teilweise derb zu, aber die 'Unanständigkeiten', die hier ausgesprochen werden, sind Affen in den Mund gelegt, zu deren Natur sie nun einmal gehören. Erst die Schreibtischunschuld von Gelehrten verwandelt die unanstößige Schamfreiheit der Tiere in zotige Schamlosigkeit, die dann auch noch der fürstlichen Göttin, die sich in Wahrheit ihrer weiblichen Ehre aufs empfindlichste bewußt ist, zugeschrieben werden. Indrāṇī teilt den Standpunkt Indras, der die äffische Schamfreiheit als komisch belacht, keineswegs, sondern fühlt sich auf unanständige Weise verhöhnt und beleidigt.

Man darf vielleicht erwägen – wenn auch keinesfalls mit Sicherheit behaupten –, daß diese Form der Burleske, in der die Anwesenheit sprechender Tiere es erlaubt, unanständige Reden in unbefangener Scherzhaftigkeit wiederzugeben, in eine sehr alte, in indogermanische, Vorzeit zurückgeht. Es könnten sich aus ihr entwickelt haben die Tierfabel und – warum nicht? – schließlich auch die attische Komödie des Aristophanes, in der die Chöre ja mehrfach von als Tieren verkleideten Menschen dargestellt werden: als „Wespen", „Vögel", „Frösche".

Ganz wohl ist es freilich dem Dichter nicht dabei, wenn er den König der Götter, der Menschen und der Tiere in einer Burleske redend und Stellung

nehmend auftreten läßt. Das dürfte der Refrain verraten, der jedem Vers, auch dem 'unanständigsten', angefügt ist. Wir haben ihn offenbar gesprochen zu denken – nicht von den Partnern der Unterhaltung, sondern – vom Dichter selbst, der damit immer wieder zum Ausdruck bringen will, daß er die Erhabenheit Indras nicht etwa, auch nur für einen Augenblick, vergißt oder vergessen kann.

Warum hat er aber diese Burleske überhaupt gedichtet, und wie kommt sie in den RV?

Die Richtung, in der die Beantwortung dieser Fragen zu suchen ist, weist uns eine zunächst unscheinbare Äußerlichkeit. In dem Abschnitt des RV, in dem unser Gedicht erscheint, sind die Lieder nach absteigender Verszahl angeordnet. Nun zählt RV 10.85: 47 Verse, 10.86, unser Gedicht: 23 Verse, RV 10. 87 aber: 25 Verse. Die Reihenfolge ist also gestört, wir erwarten die Gedichte in der Folge: 10.85, 10.87 und dann erst 10.86. Wenn der Redaktor diese Liedfolge geändert hat, könnte das den Grund haben, daß 10.85 und 10.86 inhaltlich so eng zusammengehören, daß er sie nicht auseinander reißen wollte.

RV 10.85 ist eine Sammlung all der Verse, die bei der Hochzeit, beginnend mit der Werbung und endend mit dem Einzug der Braut in ihr neues Heim, teils vom Priester, teils vom Vater der Braut, und teils vom Bräutigams usw. aufgesagt wurden. Auch unsere Burleske müßte bei irgendeiner Gelegenheit der Hochzeit aufgesagt sein. Welche Gelegenheit könnte das sein?

Die Frage stellen heißt eigentlich schon: sie beantworten. Mehrfach bezeugt[20] für das alte Indien ist die Gepflogenheit, daß nach dem Einzug der Braut der junge Ehemann zwar mit ihr im gleichen Gemach schläft, sie aber zunächst nicht berühren darf. Die Sitte begegnet übrigens auch in Europa, es handelt sich hier um die sogenannten „Tobias-Nächte".

Das Motiv der Sitte scheint mir, abweichend von WINTERNITZ: *Hochzeitsrituell*, S. 88, gar nicht so schwer erkennbar: es ist die Furcht vor bösen Geistern. Die Defloration, die das Eheleben einleitet, ist eine Befleckung. Und jede Befleckung ist ein Tor, durch das böse Geister eintreten können. Indem man zunächst mehrere Nächte in Keuschheit nebeneinander schläft, täuscht man die bösen Geister, die eben „dumme Teufel" sind. Sie verschwinden, weil sie sich (allzu rasch) in der Erwartung, hier ein „Tor" zu finden, getäuscht sehen.

Bezeugt ist uns auch die Sitte, daß Zeugen im Brautgemach anwesend sind, die sicherstellen, daß der Bräutigam sich nicht doch etwa vergißt. Sie erleichtern ihm seine Auflage, indem sie ihn durch allerlei Scherze zum Lachen bringen. Denn Lachen enterotisiert. Die Braut aber wird dadurch aufgelockert und ermutigt, ihre ihr streng anerzogene, allzugroße Schamhaftigkeit aufzugeben.

[20] Āp.G.S. 8.8 usw. Siehe M. WINTERNITZ: *Das altindische Hochzeitsrituell* (Denkschriften, Akademie der Wissenschaften Wien, Phil. Hist. Kl. Bd 40, 1892), S. 86ff.

So sind in der ersten Nacht nach der Hochzeit von Śiva und Pārvatī, wie Kalidāsa es im Kumārasambhava (7.95) schildert, Freundinnen der Braut, aber auch die Begleiter des Śiva anwesend. Diese schneiden Gesichter und bringen dadurch die Braut zum Lachen (diesen Gesichtspunkt stellt Kālidāsa in den Vordergrund):

Die Gaurī (Pārvatī), die geschmückt war mit bräutlicher Schamhaftigkeit,
die ihr Gesicht entzog, wenn er es heftig zu sich zu wenden trachtete,
die auch ihren ihr Lager teilenden Freundinnen kaum zu antworten vermochte,
brachte der [höchste] HERR (Śiva) durch die Grimassen seiner Begleiter zum heimlichen Lachen.

Das Vṛṣākapi-Gedicht ist also verfaßt, um in der ersten Nacht, die die Eheleute miteinander, aber in Keuschheit, verbringen, aufgesagt - möglicherweise: aufgeführt - zu werden.

Es hat aber wohl nicht nur den Sinn, zum Lachen zu bringen. Nach verbreitetem Glauben haben unanständige Ausdrücke, die zu den Ohren einer Frau kommen, jedenfalls bei gewissen Gelegenheiten, die Wirkung, ihre Fruchtbarkeit zu steigern. Daher bis heute die Sitte, beim indischen Holi-Fest, der indischen Frühlingsfeier, Frauen auf der Straße Unflätiges zuzurufen. Bei der Hochzeit können auch im heutigem Indien Obszönitäten eine wichtige Rolle spielen[21]. Damit erklärt sich denn auch die Derbheit der Vṛṣākapi-Burleske. Der Dichter hat mit bemerkenswertem - mir scheint: bewunderungswürdigem - Takt die magisch notwendigen Obszönitäten Affen in den Mund gelegt[22].

[21] Wichtige Nachweise bei DURGA BHAGWAT: *The riddle in Indian life* . . . Bombay 1965, S. 57 ff.; J. C. OMAN: *Cults, Customs and Superstitions of India*. London 1908, S. 273 (quoted by D. BHAGWAT: *o.c.* 85 f.). Ich verdanke diesen Hinweis der Freundlichkeit von Frau Dr. C. Kiehnle. - Zu beachten ist, daß auch, und gerade, Frauen am Vortrag von Obszönitäten teilnehmen; daß diese Obszönitäten aber nicht extemporiert, sondern rezitiert werden (OMAN l.c.): sie können der/den Vortragenden selbst also nicht angelastet werden. „Ich kann nichts dafür, die Geschichte geht so", habe ich selbst gelegentlich einer dörflichen Familienfeier in ähnlicher Situation gehört.

[22] Auch die unanständigen Verse 16 und 17 sind natürlich vom Affen gesprochen zu denken:

16. „Nicht d e r ist Herr [im Haus, bei Indra nämlich], zwischen dessen Schenkeln ein Penis hängt (das heißt: der Mann); d e r ist Herr, dessen Behaartes auseinanderklafft, wenn er sich [im Schneidersitz] hingesetzt hat (das heißt: die Frau)."
Über allem erhaben ist Indra!

Eine Frau, die „Herr im Hause ist", die, wie wir sagen: „die Hosen anhat", wird vom Sprecher als grammatisches Maskulinum behandelt.

17. „Nicht d e r ist Herr [in meinem, des Affen, Haus], dessen Behaartes auseinanderklafft, wenn er sich hingesetzt hat, d e r ist Herr, zwischen dessen Schenkeln ein Penis hängt."
Über allem erhaben ist Indra!

Zum Ausdruck *yásya romaśám niṣedúso vijṁbhate* vgl. Jātaka 526, gāthā 13 (mit Kommentar) (ed. Fausbøll V 197, 14 ff.). In diesem Zusammenhang sind die „Unan-

In ihrer eigentlichen Absicht stellt demnach die Burleske einen Fruchtbarkeitszauber dar. Das wird bestätigt durch den letzten Vers des Liedes, der mit der Handlung der Burleske gar nichts zu tun hat:

23. Eine Nachkommin des Manu (also: 'eine Menschenfrau') – eine *parśu-* wahrlich mit Namen! – hat zwanzig auf einmal geboren. Glückhaftes ist ihr wahrlich(?) geschehen, deren Bauch [während der Schwangerschaft] litt.

Über allem erhaben ist Indra!

Ein wunderbarer, als wahr unterstellter Ausnahmefall wird hier beschworen. Es handelt sich um eine *saccakiriyā*[23], wie die Buddhisten auf Pali sagen, in der Form eines 'Legendenzaubers'[24]. Der Burleske, die durch die himmlischen Teilnehmer eine religiöse Würde erhält, die durch den Refrain immer wieder zum Bewußtsein gebracht wird, ist ein Zauberspruch angehängt, der ihr nur durch diesen Refrain, der zu ihm nicht paßt, ganz äußerlich verbunden wird, ihr in Wahrheit aber nur insofern parallel läuft, als er das gleiche Ziel verfolgt, Verleihung von Fruchtbarkeit: *dvir baddhaṃ subaddhaṃ bhavati.*

Eine Schwierigkeit bietet noch der Ausdruck *párśu-*. *parśu-* ist ja das gewöhnliche Wort für „Rippe", und so hat es wohl auch an unserer Stelle der Autor von TB 3.2.2.2. verstanden[25]. Aber „Rippe" will im Zusammenhang gar nicht passen. An eine Analogie zu dem keineswegs naheliegenden Einfall von Genesis 2.21f. kann doch überhaupt nicht gedacht werden: die Vorstellung von der Erschaffung der Frau aus einer Rippe des Mannes wäre zudem hier ganz fehl am Platz.

E. Benveniste[26] hat im Khotansakischen ein *pā'sa* „Schwein", das zu lat. *porcus*, lit. *paršas*, dtsch. *Ferkel* gehören wird, nachgewiesen und K. Hoffmann ein **parθsa-* (geschrieben *pərθsa-*) „Ferkel" im Awestischen aufgespürt[27].

Nun stehen mehrfach in den idg. Sprachen neben alten *o*-Stämmen solche auf *u-*: lat. *ianos* : *ianus*, lat. *mergus* (*o*-Stamm) : Sanskrit *madgu-*, lat. *fagus* (*o*-Stamm) : *fagūtum*, Sanskrit *varāha* : *Varāhu-* (Name eines Dämonen), *bhalla-* „Bär" : *bhallūka* (dass.). Ohne weiteres anreihen ließe sich awestisch **parθsa-* : vedisch *parśu-* „junges Schwein"[28].

ständigkeiten" des Verses erzählerisch gerechtfertigt durch die Schamfreiheit – nicht von Tieren, sondern – des völlig unschuldigen Knaben, der ihn spricht.

[23] Ausführlich über diese Vorstellung H. Lüders: Varuna I (1951) 15ff.

[24] Thieme: *Agastya und Lopāmudrā*. In: ZDMG 113, S. 69ff.

[25] Siehe Oldenberg: *Noten zu 10.86.23.*

[26] BSL 45 (1944), S. 74ff.

[27] Aufsätze zur Indoiranistik 2 (1976), S. 491ff.

[28] Nicht unmöglich scheint die Vermutung, daß der Dichter, um die Feminität eines **parśa-* „Jungschwein" herauszubringen, in Analogie zu *śvaśrú-*, *vadhú-* ein – auch auf *sūs* „Mutterschwein" reimendes – **parśūs* gebildet hat, das von der Überlieferung zu bekanntem *párśus* „Rippe" stimmendem *párśus* geändert worden wäre. Solche falschen Harmonisierungen begegnen ja auch sonst. Es sei z.B. erinnert an durchgehend überliefertes *chárdis-*, das des öfteren *chádis-* zu lesen ist, wie das Metrum zeigt: Thieme, Language 31 (1955), S. 443f.

Die Menschenfrau, die „zwanzig auf einmal gebar", wird also als eine „*parśu-* wahrlich mit Namen", das heißt „ein wahres [junges Mutter-]Schwein" bezeichnet. Im Blickpunkt steht, und zwar ausschließlich, die auffällige Fruchtbarkeit des Schweins. Sie ist es auch, die bei der gewöhnlichen idg. Benennung des Schweins: **sūs* „Gebärerin" Pate gestanden hat. Die im Abendland verbreitete Vorstellung vom „Glücksschwein" ist gewiß erwachsen in einer Zeit, da auch bei uns, wie im alten Indien, Reichtum an Nachkommenschaft als „glückhaft" (*bhadra-*) galt, als man noch gar nicht daran denken konnte, „die etwas reichliche Nachkommenschaft einer Frau zu verspotten", wie es OLDENBERG (*Noten*) der Aussage unseres Verses, fragend allerdings, unterstellt.

THE FIRST VERSE OF THE *TRIṢAPTĪYAM* (AV, Ś 1.1 ~ AV, P 1.6) AND THE BEGINNINGS OF SANSKRIT LINGUISTICS

The verse AV,Ś 1.1 ~ AV,P 1.6 ~ MS 4.12.1: "The thrice seven that go around, wearing all the shapes—let the Lord of Speech put their powers into my body's [parts] (into my body)" was meant to be recited by the vedic student on entering his instruction. The 'thrice seven' must be the sounds of the sacred language.

How can the sounds of Sanskrit be counted as '21'?

In Pāṇini's table of sounds (*varṇānām upadeśas*) 42 items only are named. Omitted are here the 'secondary' sounds (*anusvāra-, anunāsika-, visarjanīya-*, etc.), which occur only as substitutes for others, the 'basic' sounds, and vowels and halfvowels are given in their abstract form (*ākṛti-*) only (*a* instead of *a ā āȝ*, etc., *r* instead of *r* and *ṛ*). If we gave the occlusives (*k kh g gh n*, etc.) in their abstract form (*k*, etc.), too, we should get 22 items.

21 items can be obtained by considering the vowel *ḷ* also as a 'secondary', substitutional, sound and cancelling it as an item of the *varṇānām upadeśas*, as Kātyāyana in the Vārttika wants to do, and the Vājasaneyi-Prātiśākhya does.

We reconstruct, then, an old *varṇopadeśa-* with 21 items:

a i u ṛ ḷ e o ai au

y r l v

k c ṭ t p

ś ṣ s h,

which must have been known to the author of the first verse of the triṣaptīyam.

1. THE LAST VERSE of Maitrāyanī Saṃhitā (MS) 4.12.1 (ed. von Schroeder, p. 179 l.14f.):

yé triṣaptấḥ pariyánti víśvā rūpấṇi bíbhrataḥ
vācáspátir bálā teṣấṃ tan(ú)vò 'dyá dadhātu me

is read as the first verse of the first hymn of the Śaunaka recension of the Atharva-Veda (AV, Ś1.1). There are only 'orthographical' variants reflecting differences of pronunciation: *triṣaptấḥ*[1] and *tanvò adyá*.

A literal translation would have to run:

"The thrice seven that go around, wearing all the shapes—let the Lord of Speech put their powers into my body's [parts] today."

2. This translation leaves the two final verbs (*pariyanti* and *dadhātu*) their face value, instead of substituting the notions 'go about' and 'let assign' (thus Whitney-Lanman), which would be expressed much more clearly by different verbs (e.g., *vi* + *car* and *ā* + *diś*). With *dadhātu* 'let put' we expect a word for 'the place where'. Instead of a wanted locative, we get the genitive *tan(ú)vas/tanvàs*. This must be, then, a partitive, elliptical, genitive.

The use of such a genitive—in this case not recognized hitherto—has clear parallels:

TB 3.8.4.1 *śúnaḥ caturakṣásya prá hanti* 'he beats the dog's [body]'.

AV,Ś 12.3.44 brāhmaṇásyāṇihatya 'not smiting the brahmin's [body]'.[2]

RV 1.32,9b *índro asyā́ áva vádhar jabhāra* 'Indra brought down his striking weapon on hers (i.e., 'on her body')'.

The construction of AV,Ś 19.37.2a, AV, Paippalāda (P)[3] 1.54.3a *várca ā́ dhehi me tanvā̀m*[4] compares, then, to AV,Ś 1.1.1 cd . . . *bálā* . . . *tanvàḥ* . . . *dadhātu me* as, for example, TS 1.2.1.1 etc.[5] *várco máyi dhehi* to MS 1.2.1 (10,4) etc.,[5] *várco me dhehi*.

[1] J. Wackernagel, *Altind. Grammatik*, I § 206a.

[2] Delbrück, *Altindische Syntax*, 161.

[3] Two recensions, represented by the Kashmir mscpt. ((K)) and the Orissa mscpts. ((O)).

[4] AV,Ś *tanvàm* (for *tanvā̀m*).

[5] See Blommfield, *Vedic Concordance*.

The correctness of the interpretation of *tanvàḥ* in AV,Ś 1.1.1d as a partitive genitive is confirmed by AV,P, which reads[6] in the corresponding line (1.6.1cd): *balā . . . tanvām adhy ādadhātu me*, which is to be looked upon as an attempt to elucidate the older reading *tanvàḥ . . . dadhātu*, supported by MS.

The reading *adhy ā-* in AV,P, too, must be younger than the reading *adyá ā-* of AV,Ś, supported by MS not only, but also by at least one mscpt. from Mahantipura, belonging to P(O), reading *tanvam adya*. As will be seen (below § 6) *adya* makes good sense.

3. Our essential problem is: Who are 'the thrice seven' that 'go around'? The poet does not tell explicitly. He, obviously, presupposes that he whom he wants to recite the verse knows it. In trying to find an answer ourselves, we shall work on the assumption that everything the poet says is meant in an accurate sense, is characteristic, so much so that he need not name the object he has in mind: the number thrice seven (*trisaptāḥ*), the fact that they wear all the shapes (*víśvā rūpāṇi bibhrataḥ*), that they are possessed of powers (*bálā téṣām*) that can be handled, put (*dadhātu*), by the Lord of Speech (*Vācáspátiḥ*), and that he who recites the verse wants to be benefited by these powers being put into his body (*tanvàḥ* (Ś), *tanvām* (P)-*me*), and that to-day (*adyá*).

4. In commenting on AV,Ś 1.1.1, the Whitney-Lanman translation winds up: 'At any rate, they (the thrice seven) are gods, who are to render aid'. I find it hard to subscribe to this statement.

For one thing, the context does not speak of aid, it speaks of powers that are to be put in a person's body. Which makes it likely that the 'thrice seven' are magical entities rather than gods. Gods, divine beings, like the Lord of Speech, may help. Magic entities, on the other hand, are things whose powers one may want to appropriate, to have put into his body.

On attentively examining the verse, it appears that here, as ever so often in the AV, two different ideas, two different lines of approach, are being crossed: a magical approach, which presupposes entities loaded with magical powers, that a person can make his own by a spell and a magical practice, and, secondly, a religious approach, which presupposes personal divine beings able to extend help, that can be prevailed upon by a prayer: the 'thrice seven' seem magical entities, grammatically treated as males, in whose powers one wants to participate, the 'Lord of Speech' is a divine being called upon to act.

5. Whitney himself, already in *Festgruß R. von Roth* (1893), 94, pointed to a direction that, if followed up consistently, would lead to magical entities rather than gods:

'Since the expression "thrice seven" occurs in a prayer to the "Lord of Speech" for the comprehension and retention of sacred instruction . . . it seems to me most likely to designate in the character of an indefinite number the many sounds or syllables of which the sacred word is composed.'

The more closely we look, the more convincing will appear Whitney's suggestion that the 'thrice seven' are sounds.

6. According to the Kauśika Sūtra, AV,Ś 1.1 accompanies two rites taking place at the beginning of study: the *medhāprajananāni* '[the rites] producing insight'[8] (Kauś. S. 10.1) and the *upanayana-* 'the initiation (girdling with the sacred thread)' (Kauś. S. 139.10).

adyá, consequently, has to be paraphrased: on this day when my vedic instruction is beginning.

7. For the verse, originally, is meant to be recited by the pupil, the brahmacārin, himself (thus explicitly Kauś. S. 10.9, 139.10).[9] This is clear from the wording of verse 1 not only, but also from expressions of other verses of the trisaptīyam:

AV,Ś 1.1.2cd *vásospate niramaya máyi evástu máyi śrutám*

'Lord of property,[10] make remain in myself, let exist in myself what is heard [from the teacher]!'

3cd *vācáspatir nivacchatu mávyevástu māyi śrutám*

4cd *sáṃ śruténa gamemahi mā́ śruténa virādhiṣi*

'Might we come together with what is heard, let me not fail [in coming together] with what is heard!'

That a capacity to memorize effectively and a capacity to pronounce and enunciate correctly is indeed

[6] See Paippalāda Saṃhitā . . . First Kāṇḍa, ed. Durgamohan Bhattacharyya (Calcutta, 1964), 5.

[7] Wrong for tanvām.

[8] I.e., the intellectual capacity for 'the comprehension and retention of sacred instruction', as Whitney puts it, for 'the pronouncing and memorizing of the sacred texts', as I should say.

[9] A use of the trisaptīyam with the teacher as speaker (Kauś. S. 10.8) is patently secondary.

[10] The prized possession (*vásu-* n.) of the brahmin is knowledge (*vidyā*): Nirukta 2.4 *vidyā ha vai brāhmaṇam ājagama : gopāya mā śevadhiṣṭe 'ham asmi*.

the chief concern of the student who begins his vedic study,[11] is borne out by the wording of AV.P 1.6.2 (~AV.Ś 1.1.2):

upa na ehi[12] *vācaspate devena manasā saha*
vasospate niramaya[13] *mayy eva tanvām mama*

'Come to us, Lord of Speech, together with divine Mind!

Lord of Property, make remain them (i.e., the thrice seven) in myself (i.e., in my mind), in my body (i.e., in my articulatory organs).'

If, then, the trisaptīyam was recited by the brahmacārin right at the start of his AV-instruction, it becomes evident, why it was placed at the head of its Saṃhitā by the Śaunaka recension and called *pūrvam* 'the first sūkta-' by the Kauś. S. (9.8, *etc.*). In AV.P— and, presumably, in other recensions like the Mauda[14]— the AV-Saṃhitā starts with: *sáṃ no devīr abhiṣṭaye . . .* (= AV.Ś 1.6), which is quoted as the opening hymn of the AV by several authors,[15] among them Patañjali, MBhās. I 1.4f.[16]

8. Whitney's idea that the 'thrice seven' are 'the . . . sounds . . . of which the sacred word is composed' is most strongly supported by Kauś.S. 10.2 *śukasārikṛśānām jihvā badhnāti āśavati* [in connexion with the trisaptīyam] he (the teacher) binds the tongues of a parrot, a hill myna and a *kṛśa-* round the pupil's neck; he makes him (the pupil) eat them.'[17]

Parrot and hill myna (gracula religiosa)[18] are well known talking birds, often caged for their speech mimicking ability up to to-day. kṛśa-, mentioned as name of a bird here only, may be a lark (thus Caland), more probably another mimicking talker. Eating the tongues of such birds the pupil acquires, of course, the ability to imitate correctly what is heard by him (*śrutám*) from his teacher.

9. Much, then, can be said in support of Whitney. Yet, there seems to remain a difficulty. Why should the sounds (*varṇa*-m) of sacred speech be counted as 'thrice seven' = twenty-one. Whitney takes this numeral in the character of an indefinite number, Whitney-Lanman think it 'plainly used as the designation of an indefinite number = dozens or scores.'

It is of course quite true that 'thrice seven' may be meant as a 'round' or 'sacred' number,[19] which, as such, need not be taken at its exact numerical value. It is, however, most unlikely that $3 \times 7 = 21$ could be said for 'dozens' or 'scores': even a round number would stand for a figure that lies somewhat within its immediate vicinity.

10. But why not work on the assumption that the author of the trisaptīyam did think of exactly twenty-one when saying 'thrice seven'? Thus RV 10.19.15, when speaking of 'thrice seven fuel sticks', means exactly twenty-one – at each of the seven *sāmidhenī*-verses three sticks are put in the fire.

Another example, which, at first blush, will seem rather farfetched, yet is quite serviceable in our context, as sacred numbers are not limited to particular civilisations: Titus Livius, when referring to an archaic ritual practice, speaks of 'thrice nine' virgins and means exactly twenty-seven: carmen praeterea ab ter novenis virginibus cani per urbem iusserunt decem viri, donumque Iunoni reginae ferri (ab urbe condita 31.12.8).

The as yet unsolved problem posed by Whitney's identification of the 'thrice seven' as the sounds of the sacred language, is then: How could the poet be understood when speaking of them as the 'thrice seven'? Only if we can answer this question satisfactorily, can the correctness of Whitney's guess, which appears so probable in the verbal and ritual context of our verse, be finally vindicated.

11. What exactly is the number of the sounds of the sacred language?

Different answers seem possible.

Surely, the poorest of all would be: 'indefinite' or 'dozens' or 'scores'. We have a right to expect from the vedic poet—not a particular poor, but —a particular good answer. The best answer would give an exact

[11] See above note 1.

[12] MS 4.12.1 (179.13) *upaprehi*: metrically better. The *nas* of AV.P does not fit well with *mayi* and *mama* in d. Was the original reading: *upa mehi*?

[13] The readings *viramaya* and *tanvàm* of MS are plainly faulty. But MS shows the reading of d in P to be older than that of Ś.

[14] See Pathak-Chitrao, Word index to Panañjali's . . . Mahābhāsya (Poona, 1927) under *Paippalāda-* and *Paippalādaka-*.

[15] Gopatha Brāhmana 1.29, Baudh.Gṛhya-s.2.9.5, Bharadvāja Gṛhya-s.3.19, Vaikh.Gṛhya- S. 6.17 (see D. Bhattacharyya, Paippalāda Samhitā [1964], p. XXXIV).

[16] And elsewhere. See Pathak-Chitrao, Index under *śam* and *śamnodevīya-*.

[17] For further details of the ceremony see W. Caland, *Altind. Zauberritual* (1900, Neudruck 1967), 18.

[18] *sārī, sāri* = *sārikā*, clearly identifiable by Böthlingk, Indische Sprüche[2] 899, 4879, 5513; Meghadūta 2.22, etc.

[19] See Wackernagel, *Altind. Grammatik* III § 168b), where also a number of interesting bibliographical references.

figure that, at the same time, would be a sacred number.

12. If we go by the number of the akṣaras of the Devanāgarī alphabet[20] we get 13 vowels (*svara-*), 25 occlusives (*sparśa-*), 4 halfvowels (*antaḥstha-*), 3 sibilants and 1 *h* (*ūṣman-*): sum: 46 sounds.

We might add the domal *ḷ* (for *ḍ* between vowels in certain vedic recensions). Besides, there are those sounds that are designated only by diacritical signs (not by akṣaras): *anusvāra-*, *anunāsika-*, *visarjanīya-*, *upadhmānīya-*, *jihvāmūlīya-*.

We get a figure surmounting 'thrice seven' by far.

13. The Taittirīya-Prātiśākhya 1.1.ff. mentions 60 sounds, the Taittirīya-Śīkṣā knows 63 or 64, the difference being that here the pluta vowels are counted extra. There is no need to go into details. In any case, we reach again a number that cannot have been meant by 'thrice seven'.

14. Pāṇini's Grammar, our oldest grammatical description,[21] knows all the sounds mentioned in the preceding paragraphs, except the domal *ḷ*, which is a speciality of the south (and the Śaunaka recension of RV), whereas Pāṇini hails from the extreme North-West (in the Kashmir mscpt.s of the RV *ḍ* between vowels is not replaced by *ḷ*).

Yet, in the table of sounds[22] that is prefixed to the Aṣṭādhyāyī, the *varṇānām upadeśas*, as it is called by Patañjali (MBhās. 1.18.3), Pāṇini enumerates only:

9 vowels: *a i u ṛ ḷ e o ai au*
4 halfvowels: *y v r l*
25 occlusives: *ñ m ṅ ṇ n* (nasals)
jh bh gh ḍh dh (aspirate voiced mutes)
j b g ḍ d (voiced mutes)
kh ph ch ṭh th (aspirate surd mutes)
c ṭ t k p (surd mutes)
3 sibilants: *ś ṣ s*
1 aspirate: *h*
Summa summarum: 42 only.

Pāṇini does not include in his *upadeśa-* the sounds: *anusvāra-*, the *anunāsika-*s, *visarjanīya-*, *upadhmānīya-*, *jihvāmūlīya-*, which are taught by him in the 3 last quarters (*pāda-*) of the eighth chapter (*adhyāya-*) of the Aṣṭādhyāyī (the so-called *tripādī*). They all come into existence by operations only that are to be considered as not having taken place (*asiddha-*) in the preceding parts of the grammar (Pāṇ.8.2.1). They are called *avagavāha-* by Kātyāyana (vārtt.6 on ŚS 5), explained by Patañjali (MBhās. 1 28.18f.): *katham punar avagavāhāḥ? vad aviktā vahanty anupadiṣṭāś ca śrūyante* 'how are they (*anusvāra-*, etc.[23]) *avagavāha-*? Because they draw without being harnessed and [that is:] are heard without being taught [in the *varṇānām upadeśas*].

15. The comparatively small number of sounds appearing in Pāṇini's sound table is reached not only by the omission of the *avagavāha-*s, but also by a simplification: instead of *a, ā, ā3, i, ī, ī3, u, ū, ū3*, etc., Pāṇini gives only *a, i, u*, etc.

This simplification rests on an abstraction. Already Kātyāyana recognizes that Pāṇini's *upadeśa-* (Introduction, vartt. 15) gives for the vowels (and halfvowels) not the actually occurring sounds of Sanskrit speech, but their *ākṛti-* '[abstract] form' (Introduction vārtt. 18). As Patañjali (MBhās. 1 13.19f.) puts it: *avarṇākṛtir upadiṣṭā sarvam avarṇakulam grahīṣyati, tathevarṇākṛtiḥ, tathovarṇākṛtiḥ* 'The [abstract] form of the *a*-sound, when being taught, will comprise the whole family of *a*-sounds,[24] thus the [abstract] form of the *i*- and *u*- sound'.

In reducing the vowels (and halfvowels) to their *ākṛti-*, their 'abstract or ideal form,' Pāṇini has followed a remarkable procedure, which testifies to the high standard phonetic observation has reached in India.

---

[20] As given by Kielhorn's Sanskrit Grammar.

[21] Older than all Prātiśākhyas, see Thieme, *Pāṇini and the Veda* (1935), 81ff. and H. Scharfe, *Grammatical Literature* (1977), 127ff.

[22] Later considered to have been inspired by Śiva, hence called *Māheśvarāṇi sūtrāṇi* or *Śivasūtrāṇi* (ŚS). For Patañjali, the author of the *varṇānām upadeśas* is Pāṇini (MBhās. 1 35.9, 16) and not Śiva, as Nāgeśa, Uddyota on MBhās 1 35.16, paraphrasing *ācāryaḥ* by *Śivaḥ*, wants us to believe.

[23] Patañjali, MBhās. on vārtt. 6 on ŚS 5 (1 28.17f.) counts the *vama*-s among the *avagavāha*-s. A *vama-*—not mentioned by Pāṇini, but taught by the Prātiśākhyas—is an intervening nasal sound (see also Patañjali, MBhās. on Pāṇ. 1.1.8 = 1 60.6f.) between a mute and a nasal, most likely produced by an opening of the nose before the explosion of the mute and the beginning of the articulation of the nasal. Best exposition: W. D. Whitney on AV-Prātiśākhya 1.99. The '*vama*-s' can be left out of consideration in our context: they are features of enunciation rather than of pronunciation.

[24] This family would consist of not less than 18 members: udātta short *a*, anudātta short *a*, svarita short *a* = 3, the same three in nasalized form = 3. Sum: 6. The same varieties of long *ā* = 6 again; and of pluta *ā3* = 6 again. Sum total: 18. (See Kātyāyana, Introduction vartt. 18).

even before his time. He has disregarded all those distinguishing features that are not produced by articulatory processes within the mouth: length, accent, nasality. He has given, each time, only one representative for the different *savarṇa*-sounds, the sounds 'of the same colour (i.e., kind)', which he defines himself as *tulyāsyaprayatna-* (Pān.1.1.9 *tulyāsyaprayatnaṃ savarṇam* 'of the same kind is what is of the same effort of the mouth (produced by the same articulatory effort within the mouth)'.

16. Pāṇini, in his table of sounds, did not apply the same method to the occlusives. If he had, he would not have had to enumerate all twenty five, but five only. For each of the five series of occlusives—the gutturals, palatals, domals, dentals, labials—consist of sounds that are technically *savarṇa*-.

For example: *k* and *kh*, *g* and *gh* are *savarṇa*-, as their difference lies in the aspiration only, which has nothing to do with the articulatory effort within the mouth, but is caused by the absence or presence of breath (*śvāsa*-). *k* and *g*, *kh* and *gh* are *savarṇa*-, as their difference lies in the voice (*nāda*-) that comes from the throat (*kha*-). *G* and *ṅ* are *savarṇa*-, as their difference lies in the participation or non-participation of the nose (*nāsikā*) in the articulation.

Pāṇini recognizes, of course, the *savarṇatva*- of each of the five series of occlusives, as appears from Pān. 1.1.69 *anudit savarṇasya cāpratyayaḥ*. According to this rule, the technical expression *ku* stands for all the gutturals (*k kh g gh ṅ*), because they are *savarṇa*- (according to 1.1.8), *cu* for all the palatals, *ṭu* for all the domals, *tu* for all the dentals, and *pu* for all the labials.

17. Let us imagine a table of sounds, containing all the sounds of Pāṇini's table, but arranged according to purely phonetic principles[25] and giving the abstract form (*ākṛti*-) only of the occlusives, too. It would have to run:

a i u ṛ ḷ e ai o au = 9 vowels (*svara*-)
y r l v = 4 halfvowels (*antaḥstha*-)
k c ṭ t p = 5 occlusives (*sparśa*-)
ś ṣ s h = 3 sibilants and 1 *h* (*ūṣman*-)
Sum total : 22 sounds (in their abstract form).

[25] Pāṇini has replaced such arrangement according to purely phonetic principles by an arrangement according to grammatical principles (regarding the behaviour of the sounds in inner and outer sandhi). I have tried to analyse the considerations that must have led him in *Pāṇini and the Veda* (1935), 101ff.

This would bring us quite near to the number 'thrice seven' of the first verse of the triṣaptīyam. Yet 22 is not 21, and 21 is the figure we have a right to expect. Which means that we have to try to reduce 22 to 21 by omitting one particular sound. The ease with which this can be done will furnish the final proof that the sacred number 'thrice seven' could indeed be taken as the number of the abstract forms (*ākṛti*-), of the types, the kinds (*varṇa*-) of sounds of the sacred language. We may call to mind that 'thrice seven' is also the number of the case endings as enumerated by Pān. 4.1.2.[26]

18. Kātyāyana, vārtt.2–5 on Pān. ŚS 2 *ṛ ḷ k*, takes great pains to show that Pāṇini need not, that is: ought not to, have explicitly taught the vowel *ḷ*. According to his opinion, it would have been sufficient to teach only the vowel *ṛ*. In vārtt. 5 on Pān. 1.1.9 he postulates further that it ought to be taught that *ṛ* and *ḷ* are *savarṇa*- 'of the same kind' (though according to Pāṇini's definition 1.1.9. they are not).[27] We may add that *ḷ* is substituted for the *ṛ* of the root *kṛp* according to Pān. 8.2.18—and that this is its only legitimate occurrence.

It is then a substitutional sound only, like *anusvāra*-, *visarjanīya*-, etc., which is *asiddha*- in the preceding parts of the grammar.

Patañjali, in his discussions of vārtt. 2–5 on Pān. ŚS 2 shows that the benefit we should derive from cancelling the *ḷ* in ŚS 2 would be in no sound relation to the difficulties that would be created thereby (see especially MBhāṣ. I 21.26f.).

19. We may forego entering into an interpretation and analysis of the lengthy technical discussions of Pān. ŚS 2 by Kātyāyana and Patañjali. For it is obvious, anyway, that Kātyāyana would not have urged the cancellation of *ḷ* in Pāṇini's sound table, if he had not had before him another sound table that did not contain it, which he thought superior and worthwhile to be defended against Pāṇini's innovation.

[26] In contradistinction to all the vernaculars Sanskrit boasts of not less than 7 cases (*vibhakti*-). See my remarks on Patañjali's interpretation of RV 8.58 (69).12 (MBhāṣ. I 4.26ff.) in: Indo-Iranica. Mélanges . . . Georg Morgenstierne (1964), 168ff. (in particular 170, 173).

[27] See my discussion 'Bhāṣya zu vārtt. 5 zu Pān 1.1.9 . . .' in Nachrichten . . . Gesellschaft der Wissenschaften . . . Göttingen [NGGW] (1935), 171–216 (reprinted in *A Reader on the Sanskrit Grammarians*, ed. J. F. Staal [1972], 299ff.).

Such a sound table can actually be traced. It is presupposed in the Prātiśākhya to the Vājasaneyi-Saṃhitā, the 'Kātyāyanīyam Prātiśākhyasūtram', as it is called:[28]

1.44 *sim ādito 'stau svarānām* 45 *sandhyakṣaram param* 'the eight vowels at the beginning [are called in this sūtra] 'sim', what [of vowels] follows [is called] diphthong.'

The table of vowels referred to here must have run:

a ā, i ī, u ū, ṛ ṝ, e o, ai au

There is no place for *ḷ*.[29]

The author of the Kātyāyanīya-Prātiśākhya-sūtra, whose work was well known to Kātyāyana, the author of the Vārttika[30]—there is good reason to suppose both to be identical[31]—must have had before him an older table of sounds reading the following 'kinds' (*varṇa-*) or 'forms' (*ākṛti-*) of vowels:

a i u ṛ e o ai au,

that is only eight vowel types: the *nine* vowel types given by Pāṇini must have been an innovation, which was rejected by Kātyāyana.

Reconstructing this table we get, then, not twenty-two, but twenty-one sound types, that is: "thrice seven."

20. This oldest *varṇopadeśa-* or *varṇasamāmnāya-*, which we can thus reconstruct with safety, did not contain any 'secondary' sounds, that is: no sounds that appear as transformations of, or substitutes for, other, 'basic' sounds: no *anusvāra-* (substituted under certain conditions for *m*), no *anunāsika-*s (nasal vowels and halfvowels, substituted under certain conditions for simple vowels and halfvowels), no *visarjanīya-*, *jihvāmūliya-*, *upadhmānīya-* (substituted under certain conditions for *s* or *r*) and no *ḷ* (substituted for the *ṛ* of root *kṛp*).

The "basic" sounds were given in their *ākṛti-* ([abstract] form, which means that also the five occlusives of each row were represented by the occlusive of the simplest concrete shape (*rūpa-*) only.

This *varṇasamāmnāya-* arranges according to the places of articulation and distinguishes the articulatory movements within the mouth from other factors (duration, nasalization, voicing, aspiration).

It is not a simple 'enumeration' of given items. It reduces the seeming 'indefinite' number of the sounds observable in speech by eliminating the 'secondary' sounds, and reducing the concrete shapes (*rūpa-*) of the "basic" sounds to their abstract form (*ākṛti-*). By these procedures it arrives at a surprisingly small definite figure.

In practice, of course, it would have to be supplemented by a lot of detailed phonetic instruction giving the 'accessory phonetic exertions' (*anupradāna-*: nasalization, voicing, aspiration) and the 'secondary', substitutional, sounds.

As a theoretical formula it is the result of most accurate phonetical observation and precise abstractional thinking. It marks the splendid beginning of old Indian linguistics, destined to culminate in Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī*.

21. Let us return, after a somewhat lengthy, but necessary, detour, to the verse MS 4.12.5 (end)~AV.Ś 1.1.1.~AV.P 1.6.1.

According to this verse 'thrice seven' male persons (*trisaptāḥ*) walk around (*pari yanti*)—perhaps singing like those 27 virgins of Livy (above, § 9). We interpret: they walk around in a kind of round dance (a German '*Reigen*' or an Italian '*ridda*'). One after the other comes to the foreground and thereby becomes perceptible. In going around, we have to supply, they do not follow each other always in the same order, they continuously change places. Besides interchanging their relative positions, they do something else: they 'wear all [possible] shapes' (*viśvā rūpāṇi bibhratah*): the round dance in question is a kind of masked dance, in which each single dancer may appear with a different mask each time he comes to the front.

Our masked round dance is an image of the flow of sacred speech. The sound types (*varṇa-*) of the sacred language, countable by the sacred number 'thrice seven', become perceptible, during the recitation, one after the other, but in ever changing order and in ever changing shape (*rūpa-*):

yé trisaptāḥ pariyánti viśvā rūpāṇi bibhratah.

To the different shapes of the sounds (the 18 *a, i, u, ṛ* sounds, etc., the 5 gutturals, 5 palatals, 5 domals, 5 dentals, the *y, v* and *ŕ v̀*, the *m* and *ṁ*, the *s* and *h* and so on), we may apply a line of the RV (7.103.6cd), referring to frogs:

samānám nắma bibhrato vírūpāḥ
purutrā́ vā́cam pipiśur vádantaḥ

---

[28] In the colophones of mscpt. A (Chambers 35): A. Weber, *Indische Studien* IV, 65.

[29] In the RV-Prātiśākhya *ḷ* appears only after the diphthongs, that is, patently: as a later addition to an earlier list without *ḷ*: Weber, *Ind. Studien* IV, 112.

[30] See Thieme, *Pāṇini and the Veda* (1935) 97f.; and *Indian Culture*, vol. IV (1937/38), 193–201, H. Scharfe, *Grammatical Literature*, (1977), 129.

[31] Thieme, *Indian Culture*, vol. IV (1937/38), 201–9; H. Scharfe, *Gramm. Lit.* (1977), 140f.

"wearing the same name, [yet] of different shapes, they have, speaking, fashioned speech in multiple places."

22. The basic sound units of the sacred language, amounting to the sacred number 'thrice seven', are the basic sacred elements of the sacred language. Being sacred, they are loaded with magic powers. Rehearsing them the brahmacārin will not only obtain the technical ability of correctly repeating and retaining what his teacher recites to him, he will, also, appropriate those magic powers: 'May the Lord of Speech put their powers into my body's [parts] (or: in my body) today (i.e., at the beginning of my vedic studies)':

vācáspátir bálā téṣām tanvò (tanvàm) adyá dadhātu me.

Zu RV 10.72

Unter den kosmogonischen Gedichten des 10. Liederkreises des RV ist 10.72 von ihm eigentümlicher Merkwürdigkeit: es enthält auffällige Widersprüche – wie ich meine: sogar noch mehr als bisher bemerkt wurde. H. Oldenberg spricht (Noten zu Vers 2) von „mystischem Wirrsal", das „hier herrsche". Geldner (Übersetzung) versucht eine Erklärung: „Es hat fast den Anschein, als habe der Dichter absichtlich die Unlösbarkeit dieses Problems (d. h.: der Entstehung der Welt) dartun wollen, denn er stellt eine Reihe sich widersprechender Theorien zusammen, ohne deren Synthese zu versuchen."

Das wäre aber doch eine wenig einleuchtende Methode, eine philosophische Wahrheit, mit der man sich – welch mutiger Schritt! – vom naiven Mythologisieren lossagt, darzutun, indem man sie hinter „Wirrsal" und „Widersprüchen" versteckt, anstatt sie laut und deutlich „herauszusagen" (*pra* + *vac*) – im Widerspruch zu der Absichtserklärung des 1. Verses: *prá vocāma*. Hätte der Dichter seine Absicht nicht deutlicher machen müssen, als so zu verfahren, daß „fast" ein „Anschein" entsteht? Man kontrastiere einmal RV 10.129. 6 und 7:

„Wer weiß es gewiß, wer wird es hier verkünden (*prá vocat*), woher geboren, woher diese Schöpfung (wörtlich. 'Emanation') [ist]. Diesseits sind die Himmlischen von der Schöpfung dieser [Welt]. Also wer weiß, woher sie gekeimt ist?"

„Woher diese Schöpfung gekeimt ist, ob sie getätigt worden ist [von einem Agens] oder ob nicht – wenn ein Wächter dieser [Welt] ist im höchsten Himmel, der weiß es wohl: oder ob er es nicht weiß?"

Aber – lassen wir zunächst einmal der Grammatik das Wort!

Der Dichter hebt an: *devánāṃ nú vayáṃ jánā prá vocāma* – und das heißt eben nicht: „Nun wollen wir ... die Geburten der Götter ... verkünden" (Geldner), sondern: „Wir [hier], wir wollen jetzt die Ursprünge der Himmlischen ... verkünden."

Nehmen wir den Dichter beim Wort! Es ist eine Mehrheit, die spricht und „verkünden" will. Warum soll das stark betonte – durch die Verbal-

form und das Pronomen, also zweimal, ausgedrückte – „wir" ein Pluralis maiestatis sein, wie Geldner stillschweigend[1] voraussetzt? Gehen wir davon aus, daß der Dichter meint, was er sagt – also *vayám* wirklich als „wir" und nicht als „ich" zu verstehen ist –, wird auch das Relativpronomen *yas* im Schlußsatz, das M. Müller einst fortkonjizieren wollte[2], verständlich: *yáḥ páśyād úttare yúge* „[um zu sehen,] wer sie [oder: 'ob einer sie' (die Ursprünge)][3] in einem späteren (d.h.: 'unserem') Zeitalter zu schauen vermag."

Es handelt sich also um ein Streitgespräch zwischen mehreren. Da erwarten wir Widersprüche, Disharmonie der Meinungen, die erst in der Brust des Einzelnen, der zu keiner Klarheit kommt, zum „Wirrsal" würde. Andererseits erwarten wir auch nicht unbedingt eine „Synthese", allenfalls einen Hinweis, wer denn nun Recht hat von den Streitenden.

Der Dichter sagt: *prá vocāma vipanyáyā* „wir wollen mit *vipanyá* verkünden." Und damit stellt er uns vor ein lexikalisches Problem, das weniger leicht zu lösen sein dürfte.

Nach Geldner heißt *vipanyáyā* hier: „auf Beifall hoffend".

So gut das nun auch in den Zusammenhang von 10.72, wie ich ihn aufzufassen versuche, paßt: jeder der Disputanten hofft ja natürlicherweise auf den Beifall der andern oder der Zuhörer, die er zu überzeugen versucht – so sehr mir also Geldners „auf Beifall hoffend" als hier einsetzbar vorkommt, kann ich es doch nicht guten Gewissens übernehmen.

Meine Schwierigkeit: der Ausdruck *vipanyáyā* läßt sich an keiner anderen Stelle seines Vorkommens, geschweige denn, wie ich fordern würde: an allen andern Stellen, sinnvoll mit „auf Beifall hoffend" wiedergeben. Mein Kronzeuge ist Geldner selbst, der an allen sonstigen Stellen „unter Beifall" übersetzt. Das ist ja doch etwas ganz anderes.

Sollen denn etwa die beiden Aśvin den Vandana aus dem Grab zum Leben gebracht haben (1.119. 7 *ksétrād á vípram janatho vipanyáyā*), weil sie „auf Beifall hofften"? Nicht einmal „unter Beifall" vermag ich hier als einen ausreichenden Ausdruck anzuerkennen. Es besteht ja doch zwischen „applaudieren" im Sinne von zustimmen – worum es sich in 10.72. 1 handeln müßte – und „preisen" im Sinne von staunendem Ausdruck der Bewunderung einer übermächtigen Leistung ein nicht zu unterschätzender Unterschied. Die beiden Aśvin sind wunderbare Heiler mit übernatürlichen Kräften, die Unmögliches zu vollbringen vermögen, aber keine Zauberkünstler, die „unter Beifall" oder gar „auf Beifall hoffend" auftreten. Was würden wir denn sagen, wenn ein Hindu in einer Übersetzung einen

[1] Gewiß im Anschluß an Sāyaṇa: *pūjārthaṃ bahuvacanam.*
[2] Schon von Oldenberg, Noten, zu Recht zurückgewiesen.
[3] B. Delbrück, Altind. Syntax § 283.

frommen christlichen Dichter sagen ließe, Jesus habe den Lazarus, der schon im Grabe lag, „unter Beifall" zum Leben erweckt?

Der „Euhemerismus", den einst A. Hillebrandt unter dem Pseudonym „Fritz Bonsens" persiflierte[4], ist immer noch – wenn auch nicht mehr ganz so aufdringlich wie in den „Vedischen Studien" – deutlich spürbar in Geldners RV-Übersetzung.

Es ist aber nicht nur Geldner, der beim Erraten der Bedeutung von *vipanyá* (nur im Instrumental *vipanyáyā*, einmal in der Form *vipanyá*) in Schwierigkeiten gerät, die sich durch unüberbrückbare Widersprüchlichkeiten verraten. Sāyaṇa erklärt *vipanyáyā* durchweg mit *stutyā* „durch Lobpreis" oder mit gleichwertigen Ausdrücken[5] (zu 1.119.7, 3.28.5, 4.1.12, 6.16.34: überall sind Gottheiten Empfänger des Lobpreises) – aber zu 10.72.1 mit *vipaṣṭayā vācā* „mit deutlicher Rede".

Er hat also richtig gesehen, daß hier mit „Lobpreis" nicht zu operieren ist. Er hat – entschiedener als Geldner, der auf „Beifall[wunsch]" herabdreht – dem „Lobpreis" nur noch ein einziges Merkmal: seine Stärke, die er dann mit „Deutlichkeit" gleichsetzt, belassen.

Das PW nimmt für unsere Stelle eine Bedeutung „mit Bewunderung" an, die es alsbald in „mit Jubel, freudig" umbiegt. An den anderen Stellen weicht es auf „auf wunderbare Weise" aus. Entsprechend soll *vipanyú-* einmal, wenn von Menschen gesagt: „bewundernd, rühmend, jubelnd", wenn von Göttern: „bewundernswert" heißen, während sich bei Geldner „laut preisend" und „beifall-liebend" gegenüberstehen.

In keinem Fall hat also das Raten auf ein eindeutiges Ergebnis geführt. Genau besehen stehen wir nicht drei, sondern sechs verschiedenen Auffassungen von *vipanyáyā* gegenüber:

Geldner: „unter Beifall" (passim) – „auf Beifall hoffend" (10.72.1);
Sāyaṇa: „*stutyā*" (passim) – „*vispaṣṭayā vācā*" (10.72.1);
Roth: „auf bewundernswürdige Weise" (passim) – „mit Bewunderung, Jubel" (10.72.1)

Versuchen wir einmal, unsererseits zu raten.

Gehen wir aus von 10.72.1, so liegt es nahe, auf „mit wetteiferndem Bemühen" zu kommen. Das läge in der Richtung von Geldners „auf Bei-

[4] Fritz Bonsens, Die Götter des Rigveda, eine euhemeristische Skizze (Breslau 1894). – Wie mir einmal B. Liebich, Schüler und Nachfolger Hillebrandts in Breslau, erzählte, hat Geldner seinerzeit gerichtliche Schritte gegen den Autor des Pamphlets erwogen, das dieser als „duftigen Scherz" auffaßte.

[5] Stillschweigend beruft er sich damit auf Naigh. 3.14 ... *panasyati, panāyate ... paṇāyati, paṇate ... iti ... arcatikarmāṇaḥ* „*panasyati* usw. sind [Verben,] deren Handlung 'verehren' ist"; Am. Kośa 3.2.109 ... *paṇāyita-panāyita- ... paṇita-panitāni ... stutārthāni*; Pāṇ. Dh. P. 1.466 f. *paṇa vyavahāre stutau ca, pana ca.*

fall hoffend", wäre aber genauer und würde den Charakter des Liedes als Streitgespräch gleich von Anfang an unzweideutig erkennbar machen: „auf Beifall hoffend" ließe sich ja auch als nichtssagendes Versfüllwort verstehen (und ist offenbar von Geldner so gemeint).

Unser nächster Schritt wäre, diesen Ansatz – erraten wie alle früheren – als richtig zu erweisen. Die wichtigste Frage, die zu klären ist: ob das Substantiv *vipanyá* und das selbstverständlich dazugehörige Adjektiv *vipanyú-* an allen Stellen, an denen sie begegnen, ebenfalls mit „Wetteifer" und „wetteifernd" erklärbar sind. Wir werden sehen, daß das nicht nur möglich scheint, sondern daß der Zusammenhang das mehrfach besonders nahelegt.

Erst nachdem wir in dieser Hinsicht völlig sicher sind, läßt sich die Frage der Etymologie, das heißt der Zusammenhang mit anderen Formen, in denen eine Wurzel *pan* greifbar ist, angehen. Wir sagen uns los von der Methode Sāyaṇas, Geldners und Roths, für die der Zusammenhang einer Wortform mit einer (vorausgesetzten) Wurzelbedeutung (*pan:* „preisen") wichtiger ist, als der der Aussagen, in denen diese Wortform erscheint.

Wenn das Adjektiv *vipanyú-* „wetteifernd" heißt, erwarten wir zunächst, daß es besonders gern im Dual oder Plural gebraucht wird. Tatsächlich ist dies immer der Fall. Entsprechendes gilt für *vipanyáyā:* die „mit *vipanyā*" Handelnden sind regelmäßig ein Paar, eine Vielzahl oder eine Schar.

Unter den Göttern sind es die zwei Nāsatya, die (miteinander) wetteifern, Gutes zu tun:

8.8.19 *á no gantaṃ mayobhúvā*
áśvinā śambhúvā yuvám
yó vām vipanyú dhītíbhir
gīrbhír vatsó ávīvṛdhat

„Kommt zu uns, ihr beiden Erquickung schaffenden, Heil schaffenden, ihr Aśvin, zu Vatsa, der euch, die (miteinander) wetteifernden, mit seinen Gedanken, seinen Liedern (d.h. durch Schaffung und Aufsagung des Gedichts) stark gemacht hat."

1.119.7 *yuvám vándanam ...*
kṣétrād á vípraṃ janatho vipanyáyā

„Ihr beiden, ihr erzeugtet[6] den Vandana, den Dichter, aus dem Feld (in dem er vergraben war) mit (gegenseitigem) Wetteifer ...".

In ähnlicher Rolle erscheinen die Marut:

5.61.15 *yūyáṃ mártaṃ vipanyavaḥ*
pranetāras ...

„Ihr, ihr (miteinander) wetteifernden, ihr bringt den Sterblichen voran [zum Reichtum: 2.9.2, 8.16.10] (indem ihr den für das Gedeihen der Fluren notwendigen Regen bringt) ..."

[6] Zum Gebrauch der Präsensform statt der Injunktivform: K. Hoffmann, Injunktiv, 111.

Wie die Aśvin (8.35.2) können die Marut (7.36.7), die personifizierten Monsunwinde[7], als *vājín-* „(wettlaufende) Rennpferde" bezeichnet werden. Goethe, Faust, Prolog im Himmel: „Und Stürme brausen um die Wette ..."

Beobachtenswert, daß hier die *vipanyáyā* Handelnden, oder als *vipanyū, vipanyavaḥ* Angeredeten immer, wie in 10.72.1, ausdrücklich auch mit dem Personalpronomen bezeichnet werden. In allen Fällen handelt es sich um einen Wettstreit – einen friedlichen oder edlen – innerhalb einer Gruppe, nicht um Rivalität mit einem genannten oder nicht genannten Anderen. Wir werden also vermuten – und auch weiterhin bestätigt sehen –, daß „wir hier", „ihr hier" als „unter uns, unter euch" – und nicht „mit anderen" – [wetteifernd] zu verstehen ist.

Man wird nicht immer, wenn Dichter im „Wettstreit" sind, an die besondere Situation eines Streitgesprächs, wie ich sie für 10.72 voraussetze, denken müssen. Es mag sich auch um Rivalität bei verschiedenen Kulthandlungen Beteiligter, aber auch um einen edlen Wettstreit der Dichterpriester oder aller an einer Opferhandlung Beteiligten handeln. Um welche Art von Rivalität es sich handelt, wird sich nicht in jedem Fall mit Sicherheit entscheiden lassen. Wir werden aber doch die Texte sorgfältig abhorchen, ob es Anhaltspunkte für die eine oder andere Möglichkeit gibt.

Im Sinn eines „edlen" Wettstreits werden wir uns entscheiden, wenn wie in 1.119.7, 5.61.15, 8.8.19 und 10.72.1 der Agens des Handelnden durch ausdrückliche Nennung des Personalpronomens betont ist: 8.22.11 *yád aśvinā ... hávāmahe vayáṃ gīrbhír vipanyávaḥ* „wenn wir hier, wir euch rufen (untereinander) wetteifernd mit Liedern ...". Nicht ganz so sicher wären die Aussagen: *víprāso vipanyávaḥ* 1.22.21, *víprā vipanyávaḥ* 3.10.9, *dhíyo ... vipanyúvah* 9.86.17 „die wetteifernden [dichterischen] Gedanken".

Besonders kräftig bestätigen den Gedanken an einen Wettstreit die folgenden Verse:

2.20.1 *vayáṃ te váya indra – viddhí ṣú ṇaḥ –*
prá bharāmahe vājayúr ná rátham
vipanyávo dīdh(i)yato maniṣá ...

„Wir hier, wir bringen dir, Indra – nimm wohl Kenntnis von uns! – Kraft dar[8], wie ein den Sieg begehrender [Rennfahrer] den Wagen [an die Spitze bringt][9], wetteifernd [untereinander] in geistiger Erregtheit[10] nachsinnend."

[7] *mar-út-* 'vom Meer blasend': Thieme, Festschrift F. Weller (1954), 665.

[8] Nicht nur der bei der Kulthandlung gespendete Soma, auch die zum Vortrag kommende Dichtung gibt der Gottheit (zusätzlich) Kraft. Vgl. hierzu Thieme, ZDMG 102 (1952), 122 Anm. 3, JAOS 77 (1957), 53.

[9] *pra + bhṛ* „darbringen" und „nach vorn bringen": der Dichter spielt, wie schon Geldner richtig sieht, mit dem Doppelsinn.

[10] Thieme, „Vedisch *maniṣá*", in: Beiträge zur Indogermanistik ... Julius Pokorny ... gewidmet (1967), 99 ff.

8.87.6 *vayáṃ hí vāṃ hávāmahe*
vipanyávo víprāso vájasātaye
„Wir hier, wir Dichter rufen euch [untereinander] wetteifernd, um den Sieg zu gewinnen ..."

Selbstverständlich kann die Rivalität auch weniger edel, vielmehr gegen andere gerichtet sein, sei es beim Wettrennen, sei es im bewaffneten Kampf, sei es bei konkurrierenden Kulthandlungen.

1.102.5 *nánā hí tvā hávamānā jánā imé*
dhánānāṃ dhartar ávasā vipanyávaḥ
asmákaṃ smā rátham á tiṣṭha sātáye
„Mann für Mann dich [, den Indra,] anrufend, stehen diese Völker im Wettstreit, der du durch deine Hilfe Reichtümer darreichst: unseren Streitwagen besteige zum Siege (damit wir gewinnen)."

Vgl. 2.12.7 und 8.
So auch 6.16.34, 3.28.5.

8.19.10 *yásya tvám ūrdhvó adhvaráya tíṣṭhasi*
kṣayádvīraḥ sá sādhate
só árvadbhiḥ sánitā sá vipanyúbhiḥ
sá śū́raiḥ sánitā kṛtám
„Für dessen Kulthandlung du, Agni, dich aufrecht hinstellst, der erreicht sein Ziel als Männerbeherrscher: der ist ein Gewinner mit Rossen, der [ist es] mit wettstreitenden [Wagenfahrern] (beim Wettrennen), der ist ein Gewinner mit Helden (im Kampf)."

7.94.6 *tā́ vāṃ gīrbhír vipanyávaḥ*
práyasvanto havāmahe
medhásātā saniṣyávaḥ
„Diese euch beide rufen wir, mit Liedern wetteifernd, [wetteifernd] Labung darbringend – nach Gewinn strebend beim Gewinn des Kults (wenn es sich um den Erfolg der Kulthandlung handelt)."

6.16.34 *agnír vṛtrā́ṇi jaṅghanat*
draviṇasyúr vipanyáyā ...
„Agni wird die Widerstände zerschlagen, nach Reichtum (Kriegsbeute) strebend im Wettstreit [mit anderen] ..."

Nicht immer läßt sich mit Gewißheit sagen, ob es sich um ein gemeinsames wetteiferndes Bemühen oder um eine konkurrierende Rivalität handelt.

Unter die erste Kategorie würde ich rechnen:

4.1.12 *prásárdha ārta prathamáṃ vipanyā́(m̆)*
„Es erhob sich die Schar [der Aṅgiras] mit wetteiferndem Bemühen ..."

Unter die zweite:

9.3.3 *eṣá devó vipanyúbhiḥ*
pávamāna ṛtāyúbhiḥ
hárir vā́jāya mṛjyate

„Dieser himmlische, sich läuternde [Soma], [der goldene (*hárih*) wird von (untereinander) wettstreitenden, wahrheitssuchenden [Dichtern] zum Wettstreit als Roß (*hárih*) gestriegelt/gereinigt."

1.138.3 *yásya te pūṣan sakhyé vipanyávaḥ ...*
„die um deine Freundschaft (unter sich) wetteifernden ..."

Außerhalb eines rigvedischen Verses begegnet *vipanyáyā* nur einmal, nämlich in einem von ŚŚS (18.3.2) aus unbekannter Quelle zitierten *tṛca*. Der zweite Vers dieses *tṛca* lautet:

anādhṛṣṭaṃ vipanyayā
nādhṛṣa ādadharṣayā
dhṛṣānaṃ dhṛṣitaṃ śavaḥ

„[Des Indra] sich erkühnende, erkühnte Kraft [ist] unangreifbar durch Rivalität, nicht anzugreifen durch Angriffslust."

Die Stelle ist von außerordentlicher Deutlichkeit: niemand wird ernstlich versuchen, hier mit „Lobpreis", mit „Beifallshoffnung" oder „Lobpreiswürdigkeit" zu operieren. Der Zusammenhang zeigt mit Klarheit, daß das „wetteifernde Bemühen" hier angriffslustige, freche Rivalität wäre, gerichtet gegen den Himmlischen, dem sich niemand gleichzustellen wagen darf, „der dem Prahlenden seine Prahlerei nicht zugesteht" (2.12.10c *yáḥ śárdhate nánudadāti śṛdhyám*).

Was die Wortbildung von *vipanyú-* und *vipanyā́* angeht, so besteht die stärkste Praesumption, daß es sich um Ableitungen von einem Präsensstamm auf *-ya-* handelt: Wackernagel-Debrunner, Altind. Gramm. II2 §§142aβ, 680a.

Ein solcher Präsensstamm ist tatsächlich belegt, leider nur einmal und dazu in einem keineswegs deutlichen Zusammenhang:

RV 1.180.7ab *vayáṃ cid dhí vāṃ jaritárah satyáḥ*
vipanyā́mahe ví paṇír hitā́vān

Ludwig übersetzt: „wir preisen", Hillebrandt (Ved. Mythologie I,87 Anm. 1): „wir rühmen uns eure wahren Lobsänger zu sein", Geldner: „wir werden doch als eure wahren Lobsänger anerkannt." Man wird Wackernagel-Debrunner (Altind. Gramm. II2 §680a Anm.) beipflichten, wenn sie der Auffassung Hillebrandts als der wahrscheinlichsten zustimmen. Als einzig möglich vermag ich sie aber nicht anzuerkennen.

Gehen wir von dem sich als höchstwahrscheinlich geradezu aufdrängenden Zusammenhang mit *vipanyú-, vipanyā́* aus, werden wir sagen müssen:

„Wir [hier], wir wetteifern ja als eure wahrhaftigen Lobpreiser (genauer: 'die sich als eure wahrhaftigen Lobpreiser herausstellen werden': einfaches 'Lobpreiser' würde *járitāras* betont sein) ..."

Das Sätzchen *ví paṇír hitávān* ist unglücklicherweise ebenfalls nicht eindeutig. Auch hier scheint Hillebrandts Vermutung die verhältnismäßig wahrscheinlichste: „anders der reiche Paṇi."

Meinerseits würde ich für möglich halten:

„Weg [bleibe] der Paṇi, der Schätze ('[heimlich] Weggestecktes') besitzt."[11]

Höchst bemerkenswert erscheint mir, daß der Padapāṭha die Nominalstämme *vipanyú-* und *vipanyá* und den Verbalstamm *vipanyá-* nicht zerlegt. Er hat diese Formen also nicht mit der Wurzel *pan*, die von der einheimischen Lexikographie einhellig als „preisen" angesetzt wird (o. Anm. 5), in Verbindung gebracht, sie vielmehr als eine für sich stehende, zusammengehörige Wortgruppe aufgefaßt.

Er ist demnach seinerseits zu einem Ergebnis gekommen, auf das unsere exegetischen Bemühungen auch geführt haben. Wie ist das möglich? Der Verfasser des Padapāṭha ist gewiß nicht im Besitz eines traditionellen Wissens über die Bedeutung von *vipan* gewesen. Also hat er *vipan* in seiner eigenen Sprache gekannt, und zwar in einer Bedeutung, die er nicht mit *pan* „lobpreisen" zu verbinden vermochte. Also hat er *vipan* in der Bedeutung „sich wetteifernd bemühen, wetteifern" in seiner eigenen Sprache besessen und im RV wiedererkannt.

Tatsächlich existiert ja im epischen Sanskrit ein *vipaṇ* „sich wetteifernd bemühen, wetten":

MBhār. (Poona) 1.18.3
[*Vinatovāca:*] *śveta evāśvarājo 'yam*
kiṃ vā tvaṃ manyase śubhe
brūhi varṇaṃ tvam aśvasya
tato 'tra vipaṇāvahe
„[Vinatā sprach:] 'Dieser König der Pferde ist weiß! Oder was denkst du, schöne [Kadrū]?
Du (deinerseits) nenne die Farbe des Pferdes!

---

[11] Es sei verwiesen auf
VS 35.1 *ápetó yantu paṇáyo*
ásumnā devapīyávaḥ
asyá lokáḥ sutávatah
„Fort von hier sollen gehen die Paṇi, die bösen, die der Himmlischen spotten. Dem, der [Soma] gepreßt hat, [gehöre] der [Lebens-]Raum."
AV 20.128.4 ... *páṇiḥ ... yáś ca revâṁ ádāsuriḥ*
„der Paṇi ..., der reich ist und keine Geschenke gibt."
Vom versteckten und reichen Hort (*nidhí-*) des /der Paṇi ist ausdrücklich die Rede: RV 10.108.2,7.

Dann wollen wir darüber wetten ('in Hinsicht darauf wetteifern')[12].'"
MBhār. (Poona) 5.35.19
[*Virocana uvāca:*] *na me Sudhanvanā sakhyaṃ*
prāṇayor vipaṇāvahe
„[Virocana sprach:] 'Nicht habe ich Freundschaft mit Sudhanvan. Wir wetten vielmehr um unser Leben [als Einsatz[13]].'"

Daß *vipaṇ* nur eine jüngere Variante von *vipan* ist, das heißt eine Aussprachеentlehnung aus der Volkssprache, wird heute doch kaum jemand mehr bezweifeln. *vipaṇ* verhält sich zu *vipan* wie die von den Lexikographen als gleichbedeutend nebeneinander aufgeführten: *paṇāyati* zu *panāyate* (Naigh.), *paṇāyita-, paṇita* zu *panāyita, panita-* (Am. K.), Wurzel *paṇa* zu *pana (Dh. P.)*[14], oder z.B. auch *śāṇa-* m. zu *śāna-* m. „Schleifstein", Wurzel *bhaṇ* (klass.) zu *bhan* (RV) „sprechen".

Darin allerdings werden wir Śākalya, dem Verfasser des Padapāṭha zum RV, nicht folgen, daß wir darauf verzichten, *vipan-* „sich wetteifernd bemühen" zu zerlegen. Gewiß ist es eine Zusammensetzung mit dem Präverb *ví* „auseinander, weg" und einer Wurzel *pan.* Nur kann es sich hier – wie schon Śākalya gesehen haben muß – nicht um *pan* „lobpreisen, preisen" handeln, sondern um eine homonyme Wurzel. Diese Wurzel kann auch nichts zu tun haben mit der Wurzel *paṇ* „handeln, kaufen, verkaufen (in Zusammensetzung mit *ví*), feilschen usw.", die seit der Brāhmaṇa-Prosa belegt ist[15].

Wir erwarten eine Wurzel *pan* in der Bedeutung „sich bemühen". Eine solche ist im Sanskrit sonst nicht faßbar, liegt aber doch ganz deutlich im Altgriechischen vor: πένομαι „mühe mich ab", πόνος „Mühe, Arbeit", πονέομαι (demominativ) „mühe mich ab". Also:

vi-panyú- „sich gegenseitig (wörtlich: 'auseinander, in verschiedener Weise') abmühend", *vi-panyá* „das gegenseitige Sichabmühen", *vi + panyá-* „sich gegenseitig abmühen."

Ich unterscheide demnach drei Wurzeln:

1. *pan* (später auch *paṇ*) „lobpreisen, preisen";
2. *pan* (später auch *paṇ*) *„sich abmühen", *vi + pan/paṇ* „sich gegenseitig/wetteifernd abmühen";
3. *paṇ* (seit der Brāhmaṇa-Prosa) „handeln, kaufen, verkaufen (mit *vi*), feilschen".

[12] Vgl. RV 1.138.3 ... *sakhyé vipanyávaḥ* (o. S. 165).
[13] Vgl. Vers 15 ... *prāṇayor vipaṇe kṛte* 'nachdem eine Wette um unser beider Leben [von uns] gemacht wurde'.
[14] Vgl. o. Anm. 5.
[15] Aller Wahrscheinlichkeit ist hier das domale *ṇ* nicht volkssprachlich, sondern etymologisch begründet (also aus *-rn-/-ln-* entstanden). Vgl. Mayrhofer, Et. Wb., s.v. *paṇate.*

Ich widerspreche also Pischel, der *pan/paṇ* „lobpreisen, preisen" und *paṇ* „Handel treiben" kurzerhand identifiziert, indem er von „handeln, feilschen" ausgeht (Ved. Stud. 1, 199ff.), worin ihm nicht einmal Geldner folgt, der nur den Begriff „Lobpreis" des öfteren durch „Beifall" ersetzt. Ich weiche aber auch von O. Lagercrantz ab, der ZvS 34 (1897), *paṇ* „preisen" aus „sich mühen" ableiten will. Allzu leicht wohnen mir bei beiden die Gedanken beieinander. Beide führen sie uns in eine kunterbunte Willkürlichkeit, die sich aller methodischen Kontrolle entzieht. Mayrhofer, Etym. Wb., trennt richtig *pan* „preisen" und *paṇ* „handeln usw.", ist aber den Spuren einer Entsprechung zu griech. πεν- „sich abmühen" im Sanskrit nicht gerecht geworden – abgeschreckt offenbar von der allzu weitgehenden Argumentation von Lagercrantz, hat er die an und für sich berechtigte Frage, ob sich im alten Sanskrit überhaupt Entsprechungen zu πένομαι usw. finden lassen, zur Seite geschoben.

Neben *vi + paṇ* „wetteifern, wetten", das zu trennen ist von klass. *vi + paṇ* „verkaufen", kennt das klassische Sanskrit auch ein nicht zusammengesetztes *paṇ* „wetten" (auch ein *paṇa-* m. 'Wette, Wetteinsatz', *paṇita-* n. „Wetteinsatz usw."), das nicht zu *paṇ* „Handel treiben" gehört, sondern aus *vi + paṇ* verkürzt ist. Das konnte leicht geschehen, nachdem eine Wurzel *pan/paṇ* „sich abmühen" im Sanskrit verschollen war. Da man *vi + paṇ* nicht mehr im Sinne eines edlen Wettstreits oder einer feindlichen Rivalität, wie in vedischer Zeit, sondern nur noch als „wetten" verstand, konnte man es zu *paṇ* „handeln usw." in Beziehung setzen und es etwa als „miteinander einen Handel haben" – vgl. dtsch. *Händel* – interpretieren und dann *vi + paṇ* durch *paṇ* ersetzen[16].

RV 10.72

1. *devā́nāṃ nú vayáṃ jā́nā*
   prá vocāma vipanyáyā
   ukthéṣu śasyámāneṣu
   yáḥ pā́yād úttare yugé

„Wir hier, wir wollen jetzt mit wettstreitendem Bemühen die Geburten der Himmlischen verkünden [um herauszufinden], ob einer sie in vorgetragener Dichtung zu schauen vermag in einem späteren (der Entstehung der Götter folgenden) Weltalter."

2. *bráhmaṇas pátir etā́ [tā́][17]*
   sáṃ karmā́ra ivādhamat
   devā́nāṃ pū́rv(i)yé yugé
   [á]sataḥ sád ajāyata

[16] Man stelle gegenüber z. B. das epische *prāṇayor vipaṇāvahe* (MBhār. 5.35.19, o. 166), *prāṇayor vipaṇe kṛte* (MBhār. 5.35.15, o. Anm. 13) und das purāṇische *avayoḥ prāṇayor atra paṇaḥ syāt* (Brahma Purāṇa 170.47), das mir R. Söhnen nachweist.

[17] Ich ergänze *tā́*, um das Metrum zu retten. Verderbnis ist leicht durch Haplologie zu erklären.

[Erster Sprecher:]
„Brahmaṇas Pati (der 'Herr der [dichterischen] Formung', 'Herr der heiligen Dichtung [die schöpferische Kraft hat]') schmiedete die Dinge hier (die Welt) zusammen wie ein Schmied. In einem Weltalter, das früher war als das der Himmlischen, wurde das Seiende aus dem Nichtseienden geboren."

Die Gestaltung „dieser Dinge" – der *bhuvanāni* mag man sich denken: Vers 7 – wird theistisch-mythologisch, die vorausliegende Entstehung des reinen „Seins" naturphilosophisch gedeutet.

Die Reihenfolge: Nichtseiendes – Seiendes – Himmlische, Brahmaṇas Pati – die Welt der Dinge und Wesen.

Der Satz *ásataḥ sád ajāyata* (vgl. auch 10.129.4) wird in Chānd. Up. 6.2.1 ff. ausdrücklich bekämpft. In gleichem Sinn Empedokles (Die Natur, Vers 12).

Zu meiner Auffassung von *devánām pūrvyé yugé* vgl. 10.129.6c *arvāg devā́ asyá visárjanena* „diesseits sind die Himmlischen von der Schöpfung dieses [Alls]."

3. *devánāṃ yugé prathamé*
[á]satah sád ajāyata
tád āśā ánv ajāyanta
tád uttānápadas pári

[Zweiter Sprecher:]
„Im ersten Zeitalter der Himmlischen wurde das Seiende aus dem Nichtseienden geboren. Dem Seienden folgend wurden die Ausdehnungen (der Raum) geboren, dieses (das All) aus einer Gebärerin."

Der Ausdruck *uttānápad-* „die, deren Füße (Fußsohlen) nach oben schauen" bezieht sich auf die Haltung der Frau bei der Kniegeburt.

Wieder steht Theistisch-Mythologisches und Naturphilosophisches nebeneinander.

Die Reihenfolge: Die Himmlischen – das Nichtseiende – das Seiende – der Raum – Gebärerin[18] – dieses [All].

devánām pūrvyé yugé (Vers 2) und *devánāṃ yugé prathamé* sind nicht tautologische Wiederholungen, wie sonst wohl angenommen, sondern spitz gegenübergestellte Behauptungen. Man beachte auch die Stellung der Adjektive (nicht etwa metrisch bedingt!).

4. *bhúr jajña uttānápado*
bhuvá āśā ajāyanta
áditer dákṣo ajāyata
dákṣād (u)v áditiḥ pári

[Dritter Sprecher:]
„Die Erde ist geboren aus einer Gebärerin: aus der Erde wurde der Raum geboren. Aus der Aditi wurde Dakṣa geboren und aus Dakṣa auch Aditi."

[18] Eine *uttānápad-* setzt den Raum voraus. Vgl. auch 10.129.5b.

áditi „Ungebundenheit" ist kaum mit Oldenberg als „Freiheit[von Sündenschuld]" oder ähnlich zu erklären, vielmehr als „Ungebundenheit [an einen Ursprung durch eine Nabelschnur]" also als „Ursprünglichkeit". *'dā* „binden" ist mehrfach mit *nābhi-* f. „Nabel, Ursprung (das lebende Wesen wächst aus dem Nabel, der durch die Nabelschnur mit seinem 'Nabel', d.h. seinem Ursprung, verbunden ist)" konstruiert. Am deutlichsten:

9.10.8 *nábhā nábhiṃ na ádade*
„er (Soma) hat unseren Nabel/Ursprung an seinen Nabel/Ursprung angebunden;

9.79.4 *diví te nábhā paramó yá ādadé*
pṛthivyás te ruruhuḥ sánavi kṣípaḥ
„Welcher dein (des Soma) höchster [Ursprung: *nābhiḥ*] angeknüpft ist an den Himmel als seinen Nabel (Ursprung): auf dem Rücken der Erde wuchsen deine Finger (Ranken)."

Vgl. auch 4.44.5, 1.139.1. Auch 10.64.13cd gehört wohl in diesen Zusammenhang. Eine einigermaßen sichere Deutung des ganzen Verses vermag ich jedoch nicht zu geben.

dakṣa- m. ist „Fähigkeit etwas zu tun", d.h. die Fähigkeit, es tun zu wollen und die, es zu vollbringen. Es ist nicht leicht, einen deutschen Ausdruck zu finden, der beidem ganz gerecht wird. Wenn hier „Fähigkeit zum Tun" an die Spitze der Schöpfungsgenealogie gestellt wird, darf man sich an Fausts Übersetzung von Ev. Joh. 1.1 erinnert fühlen: „Im Anfang war die Tat" (Faust, 1.Akt. Studierzimmer).

Die Reihenfolge hier: Aditi – Dakṣa, und zugleich: Dakṣa – Aditi[19] – Gebärerin – Erde – Raum.

5. *áditir h(í)y ájaniṣṭa*
dákṣa yā́ duhitā́ táva
tā́ṃ devā́ ánv ajāyanta
bhadrā́ amṛ́tabandhavaḥ

---

[19] In der Aussage des Verses sehe ich nicht mit Oldenberg „mystisches Wirrsal", sondern, in grundsätzlicher Übereinstimmung mit Geldner, die Feststellung einer klar erkannten Paradoxie: Dakṣa setzt Aditi (als Mutter) voraus und Aditi den Dakṣa (als Vater): jeder muß aus dem anderen entstanden sein: denknotwendig, obwohl der Vorstellung unmöglich.

Das gleiche Paradox, in anderer Formulierung, wird 10.129.5 angesprochen: „Quer zu ihnen (den sinnenden Dichtern) war ein Seil ausgespannt (sie kamen nicht weiter). Existierte denn 'unten', existierte denn 'oben'? Existierten Besamer? Existierten Schwangerschaften? Waren Eigenkräfte (männliches Prinzip) später, Hingabe (weibliches Prinzip) früher [oder umgekehrt]?" Vgl. meine Übersetzung in: Gedichte aus dem Rigveda (Reclam Nr. 8930, 65ff.).

tiraścīno in a ist mit *eṣām* (nicht mit *raśmiḥ*) zu konstruieren. Vgl. z.B. JB 2.441 *arvāk samudrasya*, ŚB 1.2.4.10 *udañcaḥ ... eṣām* „in der Richtung über ihnen": Delbrück, Altind. Syntax §112.

[Vierter Sprecher:]
„Aditi ist ja [kurz zuvor][20] geboren, die , Dakṣa, deine Tochter war: ihr folgend wurden die Himmlischen geboren, die segensreichen, deren Ursprung[21] das Leben ist."

Der vierte Sprecher erkennt offenbar die in Vers 4 festgestellte Paradoxie nicht an; für ihn ist Aditi die Tochter, aber nicht auch die Mutter des Dakṣa. Später als sie , aber alsbald folgend, sind die Himmlischen.

Nicht ein Naturphilosoph, vielmehr ein Theist spricht hier; er spricht – nicht grübelnd, sondern – mit Wärme. Sein Verhältnis zu den Göttern ist innig, wie auch die Anrede „Dakṣa!" andeutet. Der Dichter hat ihn gewiß von den vorangehenden Sprechern auch durch die Art, wie er spricht, abheben wollen: nach altem Stil spricht er nicht von, sondern zu den Göttern.

Die Reihenfolge hier: Dakṣa – Aditi – das Leben (Unsterblichkeit?) – die Himmlischen.

6. *yád devā adáḥ salilé*
súsaṃrabdhā átiṣṭhata
átrā vo nṛ́tyatām iva
tīvró reṇúr ápāyata

[Vierter Sprecher:]
„Als ihr, ihr Himmlischen, auf jener Salzflut[22], indem ihr euch fest anfaßtet, euch hinstelltet, da ging ein heftiger Staub von euren [Füßen] fort, wie [von den Füßen] [auf der Erde] Tanzender."

Der gleiche Sprecher, der bisher nur von der Entstehung der Himmlischen gesprochen hat, schildert in einem mythologischen Bild die Entstehung der Welt aus dem [Salz-]Staub, der von den auf der Urflut tanzenden Himmlischen aufgewirbelt wird.

7. *yád devā yátayo yáthā*
bhúvanān(i)y ápinvata
átrā samudrá ā́ gūḷhám
ā́ súryam ajabhartana

[Fünfter Sprecher:]
„Als ihr, ihr Himmlischen, die Wesenheiten schwellen ließet (zu Leben und Wachstum brachtet) wie Zauberer (d.h.: Regenmacher, die die Pflanzen zu Wachstum und Gedeihen bringen), da brachtet ihr die im Meer verborgene Sonne herbei."

---

[20] Der Aorist statt des erwarteten Imperfekts deutet wohl auf die kurze Vorzeitigkeit zu *ajāyanta*.

[21] *bándhu-* (aus *bándh-tu*) „Verbindung" ist zunächst „Verbindung zum Nabel/Ursprung", d.h. der genealogische Ursprung. Vgl. RV 10.129.4c *sató bándhum ásati níravindan* „sie fanden den Ursprung des Seienden im Nichtseienden heraus". Weiter dann: „Verwandtschaft, von der man abstammt", dann „Verwandtschaft" überhaupt, schließlich „Freundschaft" (klass.).

[22] Vgl. 10.129.3 ... *ágre [a]praketám saliláṃ sárvam ā́ idám*
„... *im Anfang war dieses All eine ununterscheidbare Salzflut.*"

Der Sprecher ist ebenfalls ein theistisch-mythologischer Dichter, der zu den Göttern spricht. Sein Einwand richtet sich nicht gegen die in Vers 5 verkündete Entstehung der Himmlischen, sondern gegen die Auffassung von der Entstehung der Welt (des Lebens) aus Salzwasser-„Staub". Nach seiner Auffassung haben die Himmlischen Regen gezaubert; aus der Meerflut aber die Sonne, das Licht, das so wichtig ist für das Leben wie das Trinkwasser, herausgeholt.

8. *aṣṭaú putráso áditer*
yé jātás tan(ú)vas pári
devắm̃ upá práit saptábhiḥ
párā mārtāṇḍám ās(i)yat
[6. Sprecher:]
„Acht sind die Söhne der Aditi, die aus ihrem Leibe geboren sind. Zu den Himmlischen ging sie [nur] mit sieben, den Mārtāṇḍa legte sie beiseite."

Meine Übersetzung dieses und des folgenden Verses schließt sich aufs engste an die von Karl Hoffmann in seinem Aufsatz „Mārtāṇḍa und Gayomart", MSS 11 (1957), 85–103 (= Aufsätze zur Indologie und Iranistik Bd 2, 1976, 422 ff.) gegebene (S. 86 bzw. 423)[23] an. Nur kann ich *pūrvyáṃ yugám* in Vers 9 nicht als „zum uranfänglichen Geschlecht [der Götter]", sondern muß es entsprechend meiner Auffassung des Ausdrucks *devā́nām pūrvyé yugé* in Vers 2 als „zu dem [dem Zeitalter der Himmlischen] vorausliegenden Zeitalter" interpretieren.

Auch die von Hoffmann mit vorbildlicher Umsicht und glänzendem Scharfsinn unternommene Rekonstruktion der Gestalt des Mārtāṇḍa-Mythos im RV (S. 430 f.) übernehme ich als gesichertes Ergebnis.

Der Sprecher von Vers 8 widerspricht der Auffassung von Vers 5, daß Aditi eine Tochter des Dakṣa sei, aber auch der von Vers 4, daß Dakṣa und Aditi wechselweise aus einander geboren seien. Dakṣa ist einer der acht Ādityas, also wie alle anderen ein leiblicher Sohn der Aditi (vgl. RV 2.28.3, 7.60.5, 8.18.5, 10.185.3). Vers 8 teilt die Auffassung von Vers 5, daß die Frage der Entstehung der Himmlischen nicht naturphilosophisch, sondern mythologisch zu lösen sei.

Die Reihenfolge: Die Himmlischen – die acht Ādityas, von denen der achte versteckt bleibt. Ob Aditi selbst oder ob die Himmlischen zuerst da waren, bleibt offen. Jedenfalls sind sie nicht „Söhne der Aditi, die aus ihrem Leib geboren sind".

9. *saptábhiḥ putraír áditir*
úpa praít pūrv(i)yáṃ yugám
prajā́yai mṛtyáve t(u)vat
púnar mārtāṇḍám ábharat

[23] Im folgenden zitiert nach der Seitenzahl der „Aufsätze".

[7. Sprecher:]
„Mit sieben Sohnen ging Aditi hin zu dem [dem Zeitalter der Götter] vorausliegenden Zeitalter. Zur Nachkommenschaft, aber auch zum Tod holte sie den Mārtāṇḍa wieder herbei."

Ich wage, zu „sie holte wieder herbei" zu ergänzen: „[aber erst] im ersten Zeitalter der Himmlischen (*devā́nām yugé prathamé*)".

Der Mārtāṇḍa, der aus einem *mṛtam āṇḍam*, einem „toten Fötus" (Hoffmann) entstandene göttliche Urvater der Menschen, mit dem [sich immer wiederholende] Geburt und Tod in die Welt kommen, kann nicht älter sein als die *amṛ́tabandhavaḥ* (Vers 5), denen er gewissermaßen als *mṛtyú-bandhu-* (10.95.18) „dessen Ursprung der Tod ist"[24] gegenübersteht.

Die Reihenfolge also: Aditi – die sieben ersten Āditya – die Himmlischen – Mārtāṇḍa (der Vorfahr der Menschen).

Es scheint mir wahrscheinlich, daß dieser letzte Vers gemeint ist als „*siddhānta*", die endgültige Antwort auf die Frage nach den „Ursprüngen der Himmlischen", die in Wahrheit die Frage nach der zeitlichen Einordnung ihres Ursprungs ist. Er verzichtet, wie alle Antworten seit Vers 5, auf jedes naturphilosophische Argument. Er gibt eine rein mythologische Antwort.

Aber von allen anderen mythologischen Antworten unterscheidet sich seine Antwort grundsätzlich. Sie alle sind phantasievoll und mögen dadurch beeindrucken. Aber sie sind willkürlich-spekulativ.

Die Antwort des neunten Verses aber kann sich berufen – dies ausdrücklich zu tun, ist gar nicht notwendig – auf die Logik der heiligen Sprache:

Im Anfang war *áditi-* „(ungeborene) Ursprünglichkeit", personifiziert als Aditi. „Vom Anfang (*ādi-*) stammend" (*ādi-tya*[25]), also geboren, sind die Āditya, die nur „Söhne der Aditi", wie man ihren Namen auch verstehen mag, sein können. Allein der Mārtāṇḍa, „der aus dem toten Fötus stammende", der *mṛtyúbandhu-*, muß jünger sein als die *devā́ḥ ... amṛ́ta-bandhavaḥ*.

Selbstverständlich ist die hier gegebene Übersetzung nicht in allen Einzelheiten so sicher, wie ich es, schon um nicht ins Uferlose zu geraten, hingestellt zu haben scheine. Gewisse Einzelheiten mögen geradezu bestreitbar – und dann hoffentlich widerlegbar – sein. Sie ist ein Versuch, wie es jede Wiedergabe eines solchen Textes notwendigerweise sein muß, ange-

[24] Gesagt von dem in die Himmelswelt versetzten Menschen Purūravas.

[25] Vgl. *āptya-* „aus dem Wasser stammend", *nāsatya-* „aus der Nase stammend" (H. Lommel, Festschrift Schubring 29ff.); griech. νεοσσός „junger Vogel" (eigentlich: „aus dem neuen (diesjährigen) [Nest] stammend").

sichts der Schwierigkeiten, die uns die Altertümlichkeit der Sprache, die Kühnheit der Ausdrucksweise und schließlich die uns zunächst fremde Vorstellungswelt der Dichter bietet.

Im ganzen dürfte sie aber doch überzeugend wirken. Sie bestätigt die in Vers 1 gegebene Absichtserklärung, die, wie ich zuvor aufgrund grammatischer Erwägungen und lexikalischer Untersuchungen zu beweisen versucht habe, das Gedicht als Streitgespräch kennzeichnet.

Die einzelnen Sprecher widersprechen sich scharf – sei es in Einzelheiten, sei es in der Gesamtauffassung.

Es ist ein bestimmter Aufbau zu erkennen. Am Anfang herrscht eine Mischung von naturphilosophischem und mythologischem Denken. Mit Vers 5 geschieht eine Hinwendung zur rein mythologischen Erklärung: dem Gedanken, das Seiende sei aus dem Nichtseienden entstanden, antwortet die endgültige Auffassung von der personifizierten „Ursprünglichkeit" (Aditi) als der leiblichen Mutter der Āditya, der „vom Anfang Stammenden."

Die drei ersten Sprecher (Vers 2–4) äußern sich in je einem Vers, ebenso die drei letzten (Vers 7–9), während der mittlere (Vers 5–6) zwei Verse benötigt. Seine Aussage leitet den Übergang zur rein mythologischen Betrachtungsweise ein. Er ist durch die grammatische Form seiner Rede – die Anrede Dakṣas in der 2. Person – als emotional gekennzeichnet. Seine Emotionalität bedingt es wohl auch, daß er seine Bilder wortreicher gestalten muß.

Jeder der Sprecher redet davon, was vor und was nach der Entstehung (*jáṅa-*) der Himmlischen entstanden („geboren") ist. Der vierte Dichter spricht von dem Danach in einem eigenen Vers. Der fünfte widerspricht nur seiner Auffassung des Danach.

Die hier vorgetragene Interpretation befreit den Dichter von dem Vorwurf „mystischen Wirrsals" (Oldenberg). Die Widersprüchlichkeit (Geldner) stellt sich als in einem Streitgespräch notwendig heraus.

Sie befreit den Dichter auch von dem Vorwurf der Inkonsequenz, den Geldner erhebt: „Das Leid handelt nicht immer, wie Strophe 1 als Thema angibt, vom Ursprung der Götter, sondern ist ein kurze Schöpfungsgeschichte."

Das Lied hat nur ein Thema: „die Entstehung der Himmlischen". Und zwar handelt es sich ausschließlich – nicht um das Wie, sondern – um das Wann. Sinngemäß ist der Ausdruck *devā́nām ... jáṅā* (Vers 1) zu interpretieren „unsere (verschiedenen) Ansichten von der (Zeit der) Entstehung der Himmlischen".

Unsere Interpretation befreit den Dichter von einem dritten Vorwurf, dem Vorwurf, er habe keine Synthese versucht (Geldner). Die Synthese,

der *siddhānta*, die endgültige, vom Dichter für richtig gehaltene Auffassung gibt, wie wir erwarten, der letzte Vers, der den naturphilosophischen, aber auch den bisher in Vorschlag gebrachten mythologischen Versuchen die Berufung auf den Wahrheitsgehalt der heiligen Sprache als unwiderlegbar schlüssig gegenüberstellt.

Die heilige Sprache, verherrlicht in 10.71, 10.125, 8.100.10f. – um nur Wichtigstes zu nennen – erteilt der in Vers 9 vertretenen Überzeugung verbindliche Autorität. Die Ausdrücke *áditi-* „(ungeborene) Ursprünglichkeit", *āditya-* „vom Anfang stammend" (interpretierbar auch als „von Aditi stammend"), *mārtāṇḍa-* „der aus dem toten Fötus stammende [göttliche Urvater der Menschen]" – stillschweigend gegenübergestellt der Bezeichnung der Himmlischen als *amṛ́tabandhu-* (Vers 5) – geben die Lösung des Rätsels der zeitlichen Einordnung des Ursprungs der Himmlischen dem denkenden Menschen an die Hand.

Ein stilisiertes Streitgespräch als Darstellung eines Denkrätsels begegnet auch sonst. Die ganze Īśa-Upaniṣad stellt ein solches Streitgespräch dar[26], aber zum Beispiel auch die in BĀU 3.9.30–34 zitierten Verse, die die Fragen der Wiedererstehung des Menschen nach dem Tode zum Thema haben[27].

---

[26] Vgl. Thieme, JAOS 85 (1965), 89ff.

[27] Vgl. Thieme, Upanischaden, Ausgewählte Stücke, Reclam Nr. 8723,68f.

DAS RÄTSEL RV 1.164.15-16

Während des Winters 1985-86 lasen wir - drei Tübinger Indologen: Frl. Dr. Renate Söhnen, Herr cand. phil. Johannes Niehoff und ich selbst - in wöchentlichen Zusammenkünften einige ausgewählte Lieder des RV. Eines von diesen war RV 1.164, ein Lied besonderen Charakters. Wie wohl auch vielen anderen Vedologen schien es uns richtig, von der Voraussetzung auszugehen, dass es sich um eine Sammlung von Rätseln oder in Rätselform gekleideten Allegorien handelt, die inhaltlich nur locker miteinander verknüpft sind, die sich aber doch thematisch berühren - insofern nämlich, als sie befasst sind einerseits mit Dingen der kosmischen Ordnung - dem Jahreslauf, dem Gang der Sonne und den Erscheinungsformen des Mondes, dem Himmel bei Tag und bei Nacht und dergleichen - und andererseits mit Gegenständen und Abläufen des Rituals. Im Vordergrund steht häufig die Auffassung, dass der Opferplatz das Abbild des Universums en miniature ist, das rituelle Geschehen eine Widerspiegelung kosmischer, naturhafter und klimatischer Ereignisse. Unverkennbar ist die grosse Rolle, die in den Rätseln Zahlen spielen, vor allem heilige Zahlen wie 3, 5, 7, 1o, 12.

Natürlich war es uns keineswegs möglich, all die kleinen und grossen Rätselhaftigkeiten der sprachlichen Form und der inhaltlichen Sicht zu lösen. In einigen Fällen allerdings durften wir glauben zum Erfolg gelangt zu sein. Einen dieser Fälle - eben das Rätsel 1.164.15-16 - möchte ich im folgenden erörtern - mit der Erlaubnis meiner beiden Mitarbeiter, die sich freuen, auf diese Weise ebenfalls an der Ehrung des Empfängers dieser Festschrift beteiligt zu sein.

Ich wage zu hoffen, dass das hier behandelte Rätsel und seine Lösung auch anderen interessant erscheinen wird. Ich hoffe aber weiter, dass unsere Auffassung von RV 1.164 als einer Sammlung von Rätseln durch diese Erprobung an einem Einzelfall - sozusagen "sthālīpulākanyāyena" - bestätigt wird. Was hier vorgetragen wird, ist ein bescheidener, aber

durchaus ernster Protest gegen Sichtweisen, wie sie von Vedologen wie Kunhan Raja 1956 und W. Norman Brown 1968 (Nachdruck 1978) vertreten werden, die den Rätselcharakter der einzelnen Verse oder Versgruppen bestreiten wollen (Kunhan Raja: "the contents of the poem [RV 1.164] turn out to be a riddle to us because we have lost the clue to the correct interpretation of the poem")[1] und in dem Gedicht nicht eine Sammlung thematisch nur lose verknüpfter Rätsel, sondern ein einheitliches Ganzes besonderer Art (nach Brown 1978 S. 56 handelt es sich um eine Vision des Dichters)[2] erkennen zu sollen glauben.

RV 1.164.15ab "sākaṃjānāṃ saptátham āhur ekajáṃ
ṣáḷ íd yamā́ ṛ̥ṣayo devajā́ íti"

„Von den Zusammengeborenen nennt man den siebten einzelgeboren, sechs sind Zwillinge: ‚die unter den Himmlischen geborenen Seher' [werden sie, die sieben,[3] genannt]."

Wer sind die sieben? Geldner 1951 antwortet: „die Jahreszeiten und der Schaltmonat". Brown 1968 scheint weniger sicher: „This stanza is generally considered to refer to the twelve months taken in pairs ... and the intercalary month" (1978 S. 67).

Es sieht jedenfalls so aus, als ob er gefühlt hätte, dass der Wortlaut an und für sich diese Deutung keineswegs unmittelbar an die Hand gibt. Es passt ihm aber gut, wenn 1.164.15 mit den vorangehenden Versen, in denen mehrfach (von Vers 11 an) vom Jahr die Rede ist, auch von anderen, auch von solchen, die in 1.164 eine Sammlung nicht strikt verbundener Rätsel sehen, auf das Jahr oder die das Jahr konstituierenden Zeitabschnitte bezogen wird.

Wie es ja nun nicht gar so selten geschieht, ist die allgemeine Übereinstimmung, auf die Brown sich stützen möchte, nicht das Ergebnis getrennt geführter Untersuchungen, die dann - gleichsam überraschenderweise - sich am gleichen Ziel glücklich getroffen hätten. Sie ist vielmehr der Tatsache zu verdanken, dass man immer wieder eine Vermutung eines einzelnen angesehenen Gelehrten fraglos und ohne sich selbst um eine Begründung zu bemühen übernommen hat - mehr aus Bequemlichkeit als unter dem Druck wuchtiger Argumente oder im

1. Beifällig zitiert von Brown 1978 S. 53 f.
2. Von einer solchen "grossen Vision" spricht schon Janert 1958 S. 98.
3. So schon richtig Janert 1958 S. 1oo gegen Geldner (und Grassmann).

Vertrauen auf eine erfolgreiche Widerlegung von Einwänden.

Die allgemein akzeptierte Lösung ist in Wahrheit die von dem durchweg unerwähnt gelassenen Sāyaṇa vorgetragene Deutung. Sie wurde diskussionslos übernommen zunächst von Haug 1875, S. 417 f., dann von Ludwig 1878 S. 58of., 1883 S. 452, Grassmann 1877 S. 457, Geldner 1951, Janert 1958 S. 99, Renou 1967 S. 9o - um nur so viele zu nennen als uns erlauben, die solenne Zahl von „sieben Schwurzeugen" zu errechnen.

Bei all dieser lauten Einstimmigkeit bleiben nun doch gewisse Einwände unüberhörbar. Nicht jeder von ihnen mag von entscheidender Kraft sein: ihr gemeinsamer Druck ist, wie mir scheint, von unwiderstehlichem Gewicht.

1. Es gibt gute Gründe dafür, zu zweifeln, dass bereits der RV einen Schaltmonat, wie er schon in der TS vorausgesetzt wird, gekannt hat. Es sei verwiesen auf Macdonell-Keith's Vedic Index 2 S. 162,worauf schon Renou und Brown gewissenhaft aufmerksam machen - allerdings ohne eine Folgerung zu ziehen.

2. Unterstellen wir für den RV einen „Schaltmonat", der alle paar Jahre, vorzugsweise jedes fünfte Jahr, eingeschoben wird, müssen wir doch fragen, wieso ihm der Rang einer Jahreszeit gegeben werden kann. Sāyaṇa behauptet zwar: "adhikamāsenotpadyate saptamartuḥ" ‚durch den Schaltmonat entsteht eine siebente Jahreszeit'. Er beruft sich für diese denn doch recht seltsame, meines Wissens sonst nirgends belegbare Behauptung, die alle unsere Zeugen ohne weiteres zu schlucken bereit scheinen, auf TS 6.5.3 "asti trayodaśo māsa ity āhuḥ" ‚es gibt einen dreizehnten Monat, so heisst es'. Aber es ist ja etwas ganz anderes, ob man in einem indischen Schaltjahr von dreizehn Monaten spricht, wozu man ein gutes Recht hat, oder ob man den Schaltmonat als eigene, siebte Jahreszeit rechnet.

3. Wieso können die sechs Jahrszeiten (und der Schaltmonat) „Seher" ("ṛṣi-") genannt werden? Sāyaṇa äussert sich nicht zu dieser naheliegenden und gewiss dringenden Frage, noch auch Haug, Ludwig, Grassmann, Geldner, Renou oder Brown. Allein Janert 1958 S. 99f. ist auf das Problem eingegangen. Seine Lösung: die Jahreszeiten seien hier als Zugtiere des Jahresrades durch die Gedichte der "ṛṣi" in Bewegung gesetzt und könnten deshalb selbst als "ṛṣi" bezeichnet werden, scheint mir allerdings nichts weniger als einleuchtend. Er stützt sich auf ein an und für sich recht spitzes Diktum von Lüders:

„Das Produkt ist nach indischer Anschauung stets mit der Ursache identisch" (Varuṇa I S. 179), das gewiss nicht noch überspitzt werden darf. Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, meint Lüders die materielle (das "upādānakāraṇa-"), nicht den Agens ("kartṛ-") oder die instrumentale Ursache ("nimittakāraṇa-"). Bei Licht besehen handelt es sich auch gar nicht um eine spezifisch ‚indische' Anschauung: engl. "brass" ‚Messing' kann auch ein Messinggefäss oder die aus Messing gefertigten Instrumente eines Orchester, "wood" ein hölzernes Fass oder die aus Holz gefertigten Instrumente (Flöte, Fagott, Oboe) eines Orchesters bezeichnen. Vgl. auch deutsch ‚Blechbläser', ‚Holzbläser', ‚Familiensilber' etc. Für die von Janert vorausgesetzte Metonymie wüsste ich keine Beispiele aus dem RV beizubringen.

4. Ein nicht weniger gewichtiger Einwand ergibt sich aus dem ersten Wort unseres Verses: "sākaṃjā́nām".

Wenn es bei seinem Nennwert genommen wird, bleibt nichts übrig als ‚zusammen/gemeinsam geboren' zu übertragen, was ja auch die meisten Übersetzer tun. Aber ist das nicht das Letzte, was man von Monaten oder Jahreszeiten sagen würde? Wesentlich für sie ist doch gerade der Umstand, dass sie aufeinander folgen, in einem sich ewig wiederholenden Hintereinander. Es ist eben dieses regelmässige Vorher und Nachher der Monate und Jahreszeiten, aus dem das Jahr, das vedische Symbol der Zeit, sich bildet.

Nur ein Wunder der erstaunlichsten Art kann das regelmässige Nacheinander der Jahreszeiten in ein ganz ausnahmsweises Miteinander verwandeln. Māgha, Śiśupālavadha 6 lässt alle Jahreszeiten gleichzeitig entstehen, um dem mit seinem Heer am Raivataka-Berg erschienenen Kṛṣṇa gefällig zu sein:

Śiśup. 6.1 "atha riraṃsum amuṃ yugapad girau
kṛtayathāsvataruprasavaśriyā
ṛtugaṇena niṣevitum ādade
bhuvi padaṃ vipadantakṛtaṃ satām"

In ähnlicher Weise erzählt das Brahmapurāṇa (36.70ff. der ĀSS-Ausgabe), dass alle sechs Jahreszeiten gemeinsam zur Hochzeit des Śiva mit Umā erschienen seien.

Während die meisten Übersetzer und Kommentatoren offenbar gar nichts dabei finden, den vedischen Dichter die Jahreszeiten als ‚zusammengeboren' charakterisieren zu lassen, haben sich doch einige

Gedanken gemacht und versucht, dem Widersinn, den ein wörtliches Verständnis ergibt, zu entgehen. Sāyaṇa tut das, indem er "sākaṃjá-" als ‚von einem Vater, und zwar dem Sonnengott, gemeinsam entstanden' ("sākaṃjānām: ekasmād, ādityāt, sahotpannānām") erklärt, also sich in eine willkürliche Ergänzung, für die der Text nicht den geringsten Anhalt bietet, flüchtet; Geldner, gefolgt von Brown, übersetzt „paarweise geboren": abgesehen von der mangelnden Logik einer Ausdrucksweise ‚der siebente unter den paarweise geborenen', sind ja die zwei eine Jahreszeit bildenden Monate keineswegs "sākaṃja-". So sehr man auch die Worte des Dichters zurechtrückt und -drückt, das Adjektiv bleibt unerträglich, ob auf Jahreszeiten oder auf Monate bezogen.

Während also die Ausdrucksweise schon der ersten zwei Zeilen unseres Verses zu der Deutung der sieben auf die sechs Jahreszeiten und den Schaltmonat gar nicht passen will, enthalten nun auch die folgenden keineswegs irgendeinen positiven Hinweis darauf. Das einzige, worauf man sich berufen könnte, wäre die Beobachtung, dass bereits die Verse 11 ff. auf das Jahresrad gehen, sich also ein Zusammenhang ergeben würde. Aber eben das Postulat eines solchen Zusammenhangs ist bestreitbar und für alle die, die das Lied als eine Sammlung thematisch verwandter, aber tatsächlich von einander unabhängiger Rätsel betrachten, eine die Erkenntnis nicht fördernde, sondern hindernde petitio principii. Der angeblich enge Zusammenhang mit den Versen 11 ff., in denen vom ‚Jahresrad' die Rede ist, mit Vers 15 f. erweist sich zudem schon dadurch als höchst fraglich, als Vers 14 diesen sowieso ganz deutlich unterbrechen würde. Denn hier ist offensichtlich vom ‚Sonnenrad' die Rede. Wenn Geldners Übersetzung in der Anmerkung zu Vers 14 diese Schwierigkeit beseitigt, indem sie ‚Jahresrad' und ‚Sonnenrad' („das Jahresrad bez. die Sonne") kurzerhand zu identifizieren einlädt, kann man das kaum anders als einen Vertuschungsversuch kennzeichnen.

Geben wir also die „allgemein" für richtig gehaltene Deutung auf. Entschliessen wir uns, ohne Rücksicht auf suggerierte Zusammenhänge mit den vorausgehenden Versen, eine neue Antwort auf die Fragen zu finden, die unsere zwei Zeilen stellen: Wer sind die ‚sieben' ‚zusammengeborenen', von denen ‚sechs' ‚Zwillinge' sind, während

‚der siebte' ‚einzeln geboren' ist? Von welchen sieben ‚spricht man als Sehern', die ‚unter den Himmlischen geboren' sind?

Es sind einfache, klare Fragen, auf die es auch eine einfache, klare Antwort - und nur e i n e Antwort - gibt. Im Grunde erteilt der Text, wenn man ihn in klassisches Sanskrit umsetzt, selbst die Antwort. Es sind die

"divyāḥ saptarṣayas" ‚die sieben himmlischen Seher', das heisst die Konstellation ursa maior, der ‚Grosse Bär'.

Die sieben Sterne des ‚Grossen Bären' sind ‚zusammengeboren', insofern sie in jeder sternklaren Nacht gemeinsam erscheinen - im Gegensatz etwa zu Sonne und Mond oder zu den Planeten, von denen einige (Venus und Jupiter) aufgrund ihrer besonderen Helligkeit vor anderen sichtbar werden und von denen einige sich noch unter dem Horizont befinden, wenn andere bereits am Himmel leuchten.

‚Sechs' der Sterne des Grossen Bären sind ‚Zwillinge': sie gehören besonders eng zusammen, wie z.B. unter Drillingen eineiige Zwillinge, weil sie einander besonders nahe stehen: α und β, γ und δ, ε und ζ, während η in deutlicher Entfernung von ζ für sich allein steht.

Erst geraume Zeit, nachdem wir in unserem Tübinger Kränzchen auf diese Erklärung gekommen waren, fand ich, dass J. Mitchiner 1982 S.9 unsere Zeilen bereits in gleichem Sinn interpretiert hatte - allerdings ohne ausführliche Diskussion der früheren Deutungen.[4] Wir haben ihm also die Priorität zuzugestehen. Ich tue das gern, insbesondere, weil er zu seiner Lösung gekommen ist, indem er die Worte des Dichters wörtlich genommen hat, ohne sich von der opinio communis beeinflussen zu lassen und ohne sie künstlich zu drehen und zu wenden, wie es Sāyaṇa und besonders Geldner getan haben.

4. Eine solche halte ich für notwendig, damit nicht etwa der Eindruck entsteht, es handle sich nur um subjektives Meinen, um eine letzthin unverbindliche Wahl zwischen mehreren interpretativen Möglichkeiten: die bisherige Auffassung lässt sich mit Gründen und Gegengründen widerlegen. - In Einzelheiten, vor allem in der Identifikation der Zwillinge weiche ich von Mitchiner ab. - "devajå-", wenn aufgelöst als "deveṣu jātaḥ", passt natürlich viel besser als ein "devād/devebhyo jātaḥ", was gänzlich nichtssagend wäre. Auch wenn einer seiner Nachfahren von Viśvāmitra als "mahåm ṛṣir devajåḥ" (RV 3.53.9) spricht, dürfen wir wohl daran denken, dass dieser als einer der "sieben ṛṣi" "unter den Himmlischen", das heisst: am [Sternen-]Himmel, ‚wiedergeboren' galt (vgl. auch Mitchiner S. 9).

Die zweite Hälfte des Verses muss sich ebenfalls auf gewisse Eigenheiten der ursa maior beziehen:

1.164.15cd "téṣām iṣṭáni víhitāni dhāmaśá[s]
sthātré rejante víkṛtāni rūpaśáḥ"

„Deren "iṣṭāni" sind verteilt je nach Stätte, sie zittern dem, der da [still] steht (dem ‚Stillsteher'), unterschieden je nach Erscheinungsform."

Die Sterne der Konstellation ändern nicht ihre gegenseitige Stellung (c), sie sind unterschieden durch ihre Erscheinungsform (d): einige sind grösser und heller als die anderen.

"sthātṛ-" ‚der da [still] steht, der Stillsteher' ist natürlich der Polarstern, der "dhruva-", wie er gewöhnlich genannt wird. Um ihn scheint sich das Sternbild zu drehen (die Achse bildet der fünfmal verlängert gedachte Abstand von β nach α): obgleich sie ihre relative Position nicht ändern, scheinen die Sterne zu wandern, im Gegensatz zum "sthātṛ-".

Das eigentliche Problem, das Rätsel im Rätsel, liegt in dem Wort "iṣṭāni".

Zunächst ist es grammatisch zweideutig.

"iṣṭá-" als Partizip der Vergangenheit kann als Adjektiv gebraucht sein. In diesem Fall hätten wir ein Nomen zu ergänzen. Ich glaube allerdings nicht (wie die anderen Erklärer), dass wir das Recht haben, willkürlich irgendein Nomen, das uns einigermassen zu passen scheint, einzusetzen. Wenn wir ergänzen, müssen wir einen Begriff einsetzen, der sich dem gegebenen Wortlaut selbstverständlich entnehmen lässt. Das wäre in c der Begriff "dhāmāni", in d "rūpāṇi":

„Deren erwünschte [Stätten] sind verteilt je nach Stätte, [ihre erwünschten] [Erscheinungsformen] ... unterschieden je nach Erscheinungsform."

Die Schwierigkeit ist, dass die Wurzel "iṣ" (Präsensstamm "iccha-"), die im klassischen Sanskrit ‚wünschen, begehren' bedeutet, im RV durchweg in dem älteren Sinn ‚suchen, zu erlangen suchen (und zwar durch Anstrengung)' gebraucht wird. Ein ‚erwünscht, lieb' würde im RV erwartungsgemäss durch "vāma-" oder "priya-" ausgedrückt werden. Eine Ausdrucksweise ‚gesuchte, zu erlangen gesuchte Stätten/Erscheinungsformen' scheint doch nicht recht überzeugend.

Nehmen wir also "iṣṭāni" als ein Substantiv; das Neutrum des Parti-

zips auf "-tá-" kann im Sinn eines Verbalnomens gebraucht werden: "napuṃsake bhāve ktaḥ" (Pāṇ. 3.3.114).

Damit stehen wir vor einer neuen Mehrdeutigkeit, diesmal einer lexikalischen. "iṣṭá-" n. kann gehören zur Wurzel "iṣ" ‚suchen, zu erlangen suchen', aber auch zur Wurzel "yaj" ‚[kultisch] verehren', und schliesslich zur Wurzel "yas"[5] (Präsens "yayasti, yeṣati") ‚sieden, überkochen, aufschäumen, glühen'. "yas" kann von allen Symptomen starker Erhitzung gebraucht werden, auch metaphorisch in Hinsicht auf eine bedeutende Anstrengung, durch die man glühend heiss wird, sozusagen von der eigenen Hitze überkocht (vgl. "āyāsa-" m., "prayāsa-" m. ‚[heftige] Anstrengung').

Ich möchte dafür plädieren, "iṣṭāni" in unserem Vers im Sinn von ‚Erglühen' zu verstehen. ‚Deren Erglühungen' würde auf die sieben als Seher bezeichneten Sterne passen, deren Leuchten eben ein Symptom ihres Glühens ist, ausserdem sich auch auf die sieben irdischen Seher anwenden lassen, die in ihrer spirituellen Anstrengung, ihrer "manīṣā": ihrem ‚Sieden des Denkens',[6] erglühen.

In gleicher Weise weist "rejante" ‚sie zittern' auf das ‚Blinken' der Sterne („ihre Glühungen zittern dem zu/blinken zu dem hin, der da still steht") und auch auf die irdischen Seher, die da ‚erzittern' in ihrer "manīṣā" und geradezu, mit einer Ableitung einer anderen Wurzel für ‚zittern' ("vip"), "vípra-" ‚Zitterer' genannt werden können.

1.164.16 "stríyaḥ satís tắṁ u me puṃsá āhuḥ
páśyad akṣanvắn ná ví cetad andháḥ
kavír yáḥ putráḥ sá īm ấ ciketa
yás tấ vijānắt sá pitúṣ pitắsat"

„Von denen, die [in Wahrheit] Frauen sind,[7] spricht man mir als von Männern.

5. Vgl. altiran. "yašta-" (P 21) (schlechte Schreibung für "išta". Vgl. "išta-" und "yašta-" als Partizipium von "yaz" ‚verehren'), Partizipium von "yah". Die Formen "yastá-" (nachrigvedisch) und "yasyati" usw. (AV+) sind natürlich Neubildungen, wie das zu "yat" (alte Tiefstufe: "it") gebildete Part. "yatta-" (altiran. "yasta-"): Monumentum Nyberg 1975, S. 347 f.

6. Ausführlich über "manīṣā": Beiträge zur Indogermanistik ... Julius Pokorny gewidmet. 1967. S. 99-106.

7. Zur Ausdrucksweise vgl. Vers 46c "ékaṃ sád víprā bahudhā́ vadanti" ‚von dem, was in Wahrheit eines ist, sprechen die Dichter in vielfacher Weise.'

Wer Augen hat, sieht; ein Blinder nimmt nicht deutlich wahr. Der Dichter, der ein Sohn [eines Dichters] ist, hat es wahrgenommen.
Wer diese [Frauen][8] erkennt, der wird der Vater des Vaters sein."

Die Zeilen b c d sind verhältnismässig leicht zu verstehen. d nehme ich mit allen anderen, ausser Brown, als Preis dessen, der das vorausgehende Rätsel lösen kann.

Das ist guter Rätselstil. Am Schluss von Rätseln ("prahelikā") der späteren Sanskritliteratur finden wir häufig Ausdrücke wie "yo jānāti sa paṇḍitaḥ" oder "yo vijānāti sa vidvān nātra saṃśayaḥ".[9]

‚Vater seines Vaters' ist natürlich so viel wie ‚Lehrer seines Lehrers' ~ ‚klüger als sein Lehrer': der Vater ist üblicherweise Lehrer seines Sohnes, wie noch heute in orthodoxen Brahmanenfamilien.

Die Zeilen b c bereiten diesen Preis vor. Zudem nehmen sie Bezug auf Eigenheiten der Rätselfrage.

Die Dinge, nach denen gefragt wird, sind sichtbar, keine Abstraktionen, wie es Jahreszeiten wären. Man muss die Konstellation "saptarṣayas" gesehen haben, ihre Form und (scheinbaren) Bewegungen mit dem Auge beobachtet haben, um auf die richtige Antwort zu kommen: Zeile b.

„Sohn eines Dichters" (Zeile c) ist wiederum äquivalent einem ‚Schüler eines Dichters', oder doch beinahe dies. Denn der Sohn hat nicht nur an seines Vaters Knie dessen Dichtung auswendig gelernt, er hat von ihm - das ist jedenfalls die alte Vorstellung - auch die Fähigkeit selbst zu dichten ererbt. Zeile c besagt also: Nur der, der in die Geheimnisse, in die Tiefen der Sprache der heiligen Dichtung eingeweiht ist, der ihre verborgenen Möglichkeiten kennt, nur der kann das heilige Spiel ganz verstehen, das der Dichter mit der Sprache treibt.

Er wird wissen, zum Beispiel, von den Möglichkeiten von Wörtern wie "iṣṭáni" (Vers 15c) und unter ihnen die beste aussuchen; er wird sich nicht mit dem begnügen, was sich ihm banalerweise als Nächstliegendes anbietet.

8. Der Pp. fasst "tā́" als Neutrum plur., was natürlich auch möglich ist.

9. Subhāṣita-Ratna-Bhāṇḍāgāra. Bombay 1952, S. 184 b, Rätsel 1, 2, 3, 5, 2o, 21, 23, 25, 26. - Auch der Ausdruck "apaśyam" (1.164.1, 31) - vgl. auch "apaśyam" in 1.163.6, 7 - entspricht dem Rätselstil: Subhāṣita-Ratna-Bhāṇḍāgāra S. 185a, Rätsel 26: "apūrvo 'yaṃ mayā dṛṣṭaḥ"... weist also nicht auf Bericht einer Vision (so Brown).

Zeile a setzt das Rätsel von Vers 15 fort. Wir erwarten also, dass es sich hier ebenfalls um Sterne handelt, nach denen gefragt wird, und zwar um Sterne, die in einer Verbindung mit dem Sternbild "saptarṣayas" stehen. Für sich allein genommen kann die kurze Zeile kein lösbares Rätsel darstellen.[10]

Es kann sich demnach nur um die "kṛttikā", die Plejaden, handeln.[11] Die mit unbewaffnetem Auge erkennbaren rund sieben Sterne des ‚Siebengestirns' gelten als die ebenfalls an den Nachthimmel versetzten Ehefrauen der ‚sieben Seher', wie bereits ŚB 2.1.2.1-5 deutlich klar macht.

Sie sind also in der Tat ‚Frauen' ("strīyas"). Jedoch - man spricht von ihnen als ‚Männern'. Wieso? Nun, man nennt sie ‚Sterne', also bezeichnet sie mit dem Nominalstamm "stṛ-" (Nom. plur. "stāras", Akk. "stṝn", Instr. [häufig belegt im RV] "stṛbhis"). "stṛ-" ‚Stern' wird hier also im Wortspiel aufgefasst als Maskulinum von "strī-" und umgekehrt. Wörtlich und plump, da sich eben ein Wortspiel nicht anders übersetzen lässt, müssten wir also sagen:

„Von denen, die [in Wahrheit] Frauen/‚Sterninnen' sind, spricht man mir als von Männern (‚Sternen')."

Es ist ein Wortspiel, das nur der Eingeweihte, der „Sohn eines Dichters" verstehen wird: es stellt die eigentliche Pointe dar, in der das Rätsel gipfelt.

Und gewiss - wenn ich den Dichter nicht völlig missverstehe - ist es ein Wortspiel, das nicht als Scherz gemeint ist, wie es die Wortspiele der klassischen "prahelikā" oft oder meistens sind.

Die heilige Sprache offenbart dem, der Augen hat zu sehen und Sohn und Schüler eines Dichters ist, dem, der in ihre tiefen Verborgenheiten einzudringen vermag, die wahre Natur der "kṛttikā": sie sind Sterne ("stāras"), aber da sie die Ehefrauen der ‚sieben "ṛṣi"' sind, sind sie

10. Nach Geldner sind die Jahreszeiten ("ṛtu-" m.), nach Brown die Monate ("māsa-" m.) gemeint. Diese seien zwar grammatikalische Maskulina, in Wahrheit aber weiblich, weil ‚erzeugend', ‚productive'. Sollen wir denn im Ernst glauben, der Dichter habe Männer grundsätzlich als zeugungsunfähig, unproduktiv angesehen?

11. So schon richtig Mitchiner 1982, S. 27o, dem allerdings die Aufklärung des Wortlauts von RV 1.164.16a kaum gelungen ist.

"striyas", d.h. ‚Sterninnen'. Nur Leute ohne tiefere Einsicht sprechen von ihnen als von ‚Sternen':

"stríyaḥ satís tāṁ u me puṃsá āhuḥ"

Wir stehen denn mit unserem Rätsel am Beginn indischer Astronomie sowohl wie indischer Sprachbeobachtung. Beide haben eine grosse Zukunft im nachvedischen Indien.

Die Lehrer, die zur Zeit des RV Lehrer ihrer Söhne waren, sind die Vorfahren des Pāṇini, eines Lehrers der Welt.

Zitierte Literatur:

W. Norman Brown, "Agni, Soma, Sacrifice and Vāc", in: JAOS 88, 1968, S. 199 ff. - Neuabdruck unter dem Titel "Dirghatamas's Vision of Creation", in: India and Indology, Delhi 1978, S. 53 ff. (hiernach zitiert).

K.F. Geldner, Der Rig-Veda...übersetzt, Bd. I, 1951.

H. Grassmann, Rig-Veda übersetzt... Bd. II, 1877.

M. Haug, "Vedische Rätselfragen...", in: Sitzungsberichte der historisch-philologischen Classe der bayerischen Akademie der Wissenschaften 1875, S. 477 ff.

K.L. Janert, "Rigveda-Studien", in: IIJ II, 1958, S. 85 ff.

Kunhan Raja, Asya Vāmasya Hymn, Madras 1956.

A. Ludwig, Der Rigveda Bd. II, 1876, Bd. V, 1883.

J. Mitchiner, Traditions of the Seven Ṛṣis, Delhi 1982.

L. Renou, Études Védiques et Pāṇinéennes Bd. XVI, 1967.

Merkwürdige indische Worte.

1. Metathesen.

Neben das vedische *dundubhiṃ han* „die Trommel schlagen" (z. B. AV. 20, 132, 9 *dundubhiṃ hanat*, ŚB. 5, 1, 5, 6 *dundubhyāghāta*, TB. 1, 3, 6, 2 *dundubhīnt samāghnanti*) tritt im Epos ~ *tāḍay* (z. B. MBh. 14, 85, 37 *dundubhiḥ ... atāḍyata*, 13, 14, 33 *dundubhiḥ ... tāḍitaḥ*). Beide Ausdrucksweisen setzen sich in die spätere Sprache fort, in welcher allerdings das alte *dundubhi*- beliebteren Synonyma Platz zu machen pflegt. So liest man im Mṛcch. kurz hintereinander: X 11/12 (ed. Stenzler S. 158, 18) *ahaṇedha ḍiṇḍimam*, ebd. 32/33 (166, 24) *tāḍedha ḍiṇḍimam*.

Auch das Verbum *pra* + *hṛ* in der späteren Bedeutung „schlagen" dem Pali sehr geläufig, wird im Mittelindischen im gleichen Sinne gebraucht. Von der Trommel (*bherī*), die Indra dem Asketen schenkt, sagt er Jātaka II 102, 13f. *imasmiṃ tale pahaṭe tumhākaṃ paccāmittā palāyissanti, imasmiṃ pahaṭe mettacittā hutvā caturaṅginiyā senāya parivāressanti* „wenn diese Fläche [der Trommel] geschlagen wird, werden deine Feinde fliehen, und wenn diese [andere] geschlagen wird, werden [dir] freundliche [dich] mit einem aus den vier Waffengattungen bestehenden Heer umringen".

Da liegt es nahe — schon im Hinblick auf pali *tāla* „Gang usw.", skrt. *ātodya* n. „musikalisches Instrument" („das zu stoßende") —, das im Sanskrit seit dem Epos belegte *paṭaha* m. „Trommel" (auch im Pali., im Prakrit *paḍaha*) als eine Entlehnung aus einer Volkssprache zu erklären, in der es durch Metathese aus *pahaṭa* „geschlagen" entstanden war. Das Partizip selbst war durch seine selbstverständlich jedem stets offenkundige Zugehörigkeit zu *paharati* vor Entstellung geschützt. Im Verlauf der Entwicklung, die aus dem attributiven Adjektiv ein Appellativ machte, wurde das Wort autonom, so daß der Mißaussprache kein korrigierendes etymologisches Bewußtsein entgegenstand. Das männliche Geschlecht von *paṭaha* (erst spätere Lexikographen kennen es auch als Neutrum) steht im Einklang mit dem einer Reihe sonst gebräuchlicher Benennungen der Trommel: *dundubhi* (RV. +, fem. nur AV. 6, 38, 4), *ḍiṇḍima* (Epos +, pali *deṇḍima* auch n.), *āḍambara* (ŚB. +), *mṛdaṅga* (Epos +, pali *muṭiṅga*), *paṇava* (Epos +, Pali), *ānaka* (Pali, spät. Skrt.).

Einen analogen Fall zwar nur mutmaßlicher, aber doch wahrscheinlicher vorwegnehmender Umstellung eines lingualen [1]) *ṭ* liefert

[1]) Ich ziehe diesen nichtssagenden Ausdruck dem beliebten, aber überaus

die Deutung von skrt. *aṭavī*, pali *aṭavī* f. „Wald, Dschungel". Ich möchte das Wort, das nach Uhlenbeck zu *aṭ* „gehen" gehören soll, nach dem Pali-English Dict. „wahrscheinlich dravidisch" ist, durch Metathese aus **avaṭi* erklären, also einem volkssprachlichen Widerbild eines hochindischen **avṛti* „kein Gehege habend, unumhegt = wild".

Ist das richtig, so würde man allerdings zunächst ein Neutrum erwarten. Aber neutrale *i*-Stämme sind im Pali ganz selten. Zwar sind *akkhi* „Auge" und *atthi* „Knochen" stets Neutra, aber z. B. *satthi* n. „Schenkel" wird auch als Femininum gebraucht (z. B. Jāt. III 83 Gāthā 95 *satthi bhaggā*), und einem skrt. *arcis* n. „Flamme" antwortet stets feminines *acci* (Geiger, Pali § 101). Auch sonst läßt sich die Neigung beobachten, *i*-Stämme in feminine Flexion zu überführen: Geiger, o. c. § 76 verweist auf feminine Formen, die zu *kucchi* m. „Bauch" und *sāli* m. „Reis" belegt sind. Nach den Grammatikern kann auch skrt. *akṣi* n., nach Hemacandra können auch die Maskulina skrt. *añjali, kukṣi, granthi, nidhi, raśmi, vali, vidhi* im Prakrit durch entsprechende Feminina reflektiert werden: Pischel, Prakrit § 358.

Der offenbar der Sanskritform *aṭavī* zuliebe gegebene Ansatz *aṭavī* des Pali-English Dict. ist bei Andersen-Smith, Critical Pali Dict., mit Recht zu *aṭavī* geändert. Der Ablativ *aṭavito* läßt sich leichter durch den Ansatz *aṭavi*, die zahlreichen Komposita mit *aṭavi-* im Vorderglied lassen sich durch den Ansatz von *aṭavi* ebensogut erklären, wie den von *aṭavī* (vgl. Geiger o. c. § 33, 2) erklären. Episch skrt. *āṭavika* „Waldbewohner" führt gleichfalls auf *aṭavi*. Wenn aber femininer *i*- und *ī*-Stamm im Mittelindischen nebeneinander liegen, darf man voraussetzen, daß der Stamm mit kurzem *i* der ältere ist: es ist die *ī*-Flexion, die sich ausbreitet und schließlich, im Prakrit, die fem. *i*-Stämme ganz und gar verschluckt: Pischel o. c. § 384.

Ein drittes Beispiel möchte ich nur als Frage vorlegen. In hind. *saṛak* f. „Weg" vermutet J. Bloch, Ehrengabe Wilhelm Geiger (1931) 20, eine Ableitung von skrt. *śaṭaka* n. „Wagen" [3]). In diesem Fall müßte man das Wort wohl auf ein **śaṭakkā* < **śaṭakyā* „für

---

törichten „cerebral" vor. Lanmans Vorschlag „domal" (Festgabe A. Kaegi, S. 22ff.), der sich nicht durchgesetzt hat, ist besser, obgleich er den ursprünglichen Sinn des skrt. *mūrdhanya* (vgl. NGGW. 1935, 171 Anm. 2) auch nicht wiedergibt.

[3]) Anders R. L. Turner, Comp. and Etym. Dict. of the Nepali Language (1931) s. v. *saṭak*, der an skrt. *sṛti* f. „Pfad" denkt, das aber fast nur in der ältesten Sprache vorkommt.

Wagen dienender [Weg]“ [1]) (vgl. etwa *goṇikā* „Kuh“: prakrt. *goṇikka* $<$ **goṇikya* „Rinderherde“: Pischel o. c. § 598) zurückführen, das heißt ein **śaṭaka* (oder irgendein mittelindisches Widerbild) neben altem *śakaṭa* (RV. 10, 146, 3 *śakaṭī*) voraussetzen.

Die Metathesen, die ich hier angenommen habe: *-ahaṭa* $>$ *-aṭaha*, *avaṭi* $>$ *aṭavi*, *śakaṭa* $>$ *śaṭaka* waren natürlich begünstigt durch die Ähnlichkeit der Silbenfolgen, über die die Rede des Volkes leicht stolpern konnte. Was ursprünglich nur ein Versprechen war, setzte sich im Fall *paṭaha* und *aṭavi* wohl deshalb durch, weil der schärfer artikulierte Konsonant im Bewußtsein wichtiger war und deshalb durch die Metathese gewissermaßen an die ihm zukommende Stelle gesetzt wurde, im Fall **śaṭaka*, weil ein Wortbild geschaffen ward, das den überaus zahlreichen Nomina auf *-ka* akustisch entsprach.

Metathesen finden sich auch sonst im Mittelindischen: Geiger, Pali § 47, 2 (es fehlt z. B. *upāhanā* für **upānahā*: skrt. *upānah* f. „Sandale“, *palibodha* usw. $<$ **pravirodha* über **pabilodha*: Andersen, Pali Reader II s. v. *palibuddha*, der mit Unrecht, wie mir scheint, der Annahme einer Dissimilation aus *pariruddha* und anderen Unwahrscheinlichkeiten den Vorzug gibt); Pischel, Prakrit § 354[2]). Im Neuindischen sind sie geradezu häufig: J. Bloch, Formation de la Langue Marathe § 167, der unter anderem verweist auf Beames, Comp. Grammar of the Modern Arian Languages of India I (1872) p. 276. Hier heißt es von der Silbenmetathese: This sort of corruption is common among the lower classes all over India ... such words are not generally found in dictionaries, being looked on, with some justice, as merely local corruptions arising from ignorance or caprice ... a recognition of the existence of this tendency is sometimes useful as pointing the way to the derivation of a word which might otherwise remain unknown. Ich glaube, diese Sätze verdienen es wirklich, angeführt zu werden. Sie scheinen mir Wort für Wort auf das Mittelindische zu passen, von dem wir ja nur literarische Texte, keine Dialektaufnahmen besitzen, die uns aber trotzdem in ganz deutlichen Spuren dieselbe „Tendenz“ der „niedrigen Volksklassen“ verraten und uns damit das Recht geben, ihre Wirkung auch bei der Erklärung zunächst dunkler Worte in Rechnung zu stellen.

[1]) Das fem. Geschlecht ist nach Erörterungen von Bloch l. c. selbstverständlich.

[2]) Im Ms. Dutreuil de Rhins liest man B. Z. 28 *maturu* : *māturo* = pali *māluto*, C^{v} Z. 6 *aparato* = pali *appataraṃ*: Lüders, NGGW. 1899, 487f.

2. Dissimilationen.

1. Skrt. *abhiprāya* m. „Absicht, Ziel" läßt sich ohne weiteres aus dem Sinn des Verbs *abhi* + *pra* + *i* „auf [etwas] zu (*abhi*) los (*pra*) gehen" begreifen. Ganz anders steht es mit pali *adhippāya* „Absicht".

Zunächst einmal gibt es im Sanskrit eine präverbiale Verbindung *adhipra* überhaupt nicht. Monier-Williams' Sanskṛit-English Dict. kennt zwar ein *adhipra* + *dhāv* und ein *adhipra* + *sū*, aber die beiden Stellen, aus denen im Anschluß an das PW. diese Verben abstrahiert sind, rechtfertigen solche Ansätze mit nichten. In TB. 2, 5, 6, 4 *giríbhyo ádhi yát pradhávasi* „wenn du vorwärts (los) läufst von den Bergen her", wie in Kāṭh. 14, 7 (206, 10) = MS. 1, 11, 7 (168, 13) *prajāpatir evainaṃ vájrād ádhi prásuvati* „Prajāpati ist es, der ihn vom *vajra* her (= aus der Gefahr fort) vorwärts treibt", handelt es sich doch ganz offensichtlich nicht um das Präverb, sondern um das postnominale Adverb *ádhi*, das lediglich den Sinn des voraufgehenden Ablativs noch einmal hervorhebt.

Will man sich aber an die theoretische Möglichkeit klammern, daß aus solchen oder ähnlichen Sätzen ein präverbiales *adhipra* sich entwickeln konnte — was eben im Sanskrit nicht geschehen —, so muß man doch zugeben, daß das im Pali belegte *adhippāya* von Rechtswegen nur den Sinn haben dürfte: „Fortgehen von".

Es bleibt also nichts übrig als die Annahme, daß *adhippāya* aus Gründen, die im Sprechvorgang, nicht in der Grammatik liegen, an die Stelle von *abhiprāya* getreten ist, daß wir es demnach mit einer Art Dissimilation: einer Ersetzung aus dissimilatorischer Neigung, zu tun haben. Ohr und Zunge des Volkes sind oft feinfühliger als die des durch eine Schule Erzogenen, 'Gebildeten', dem nun wieder, da er doch eben an strengeres Denken und genaueres Analysieren gewöhnt ist, die Sinnlosigkeit eines **adhiprāya* anstößig gewesen wäre. Lässigem grammatischen Gefühl genügte das Vorhandensein irgendeines Präverbs: bis zu dieser Grenze konnte es der phonetischen Neigung weichen. Ganz vergleichbar ist das oben erwähnte *palibodha* usw. < **pravirodha*, in welchem doch wenigstens ein Präverb (*pali*) und eine Wurzel (*budh*) erkennbar schien, wenn auch nach der vollzogenen Metathese der Sinn des Ganzen „Hemmung" sich aus den Teilen nicht mehr zusammensetzen ließ.

In der gleichen Weise wie skrt. *abhiprāya* und pali *adhippāya* stehen sich gegenüber:

skrt. *abhi* + *pad* „kommen zu" : pali *adhipajjati* „kommt zu"
abhi + *pat* „losstürzen auf" : *adhipatana* „Angriff"
abhipra + *arthay* „begehren": *adhipatthita* „begehrt"
abhi + *bhū* „überwältigen" : *adhibhavati* „überwältigt" usw.
abhi + *bhāṣ* „anreden" : *adhibhāsati* „redet an"
abhimanas „den Geist [auf etwas] gerichtet habend" : *adhimanas* „aufmerksam"
abhimāna „Stolz" : *adhimāna* „Einbildung"
abhi + *vah* „hinbringen" : *adhivāhana* n. „Tragen, Bringen".

Daß die hier beobachtete dissimilatorische Neigung sich nicht in völlig konsequenter Wirkung durchgesetzt hat, wird niemanden ernstlich erstaunen. Die Wörterbücher geben hinreichend Auskunft über die nicht seltenen Fälle, in denen Wörter im Pali mit *abhip-, abhibh-, abhim-, abhiv-* beginnen, teilweise stehen sie als Nebenformen neben den oben genannten. Es handelt sich hier selbstverständlich um die gelehrteren Bildungen im Gegensatz zu den echt volkstümlichen.

Die wirkliche Ratio des Wechsels von *abhi* und *adhi* im Pali, den auch das Critical Pali Dict. nur konstatiert (s. v. *adhi*) — genauer gesagt: Die Ratio der Ersetzung von *abhi* durch *adhi* hat demnach mit der des Wechsels von *adhi* und *ati*, den man im gleichen Atem zu nennen pflegt, gar nichts gemeinsam. Denn *adhi* „[hinaus] über" und *ati* „vorbei an" stellen oft nur eine verschiedene Auffassung der gleichen Bewegung dar: ein skrt. *adhideva* „über die Götter hinausgehend, über den Göttern stehend" und ein pali *atideva* „an den Göttern vorbeigehend, jenseits der Götter befindlich" fielen in dem Ergebnis „übergöttlich, Übergott" zusammen.

2. Dem Ausdruck Jāt. II S. 160 Gāthā 114: *pāraṃ samuddassa* „auf der andern Seite (adverb. Akk.) der Flut" antwortet in der Prosa der Kommentarerzählung S. 159, 10: *pāra gaṅgāya*, das vom Herausgeber Fausbøll, von Andersen, Pali Reader II s. v. *pāra* und vom Pali-English Dict. als ein Kompositum erklärt wird: „auf der andern Seite der Ganga". Sprachgerecht wäre aber doch nur ein *gaṅgāpāre* oder dgl. Sollte nicht *pāra gaṅgāya* für *pāraṃ* (sprich: *pāraṁ*) *gaṅgāya* durch Dissimilation stehen?

Das Recht zur Bejahung dieser Frage erweisen ein oder zwei analoge Ausdrücke. Das Gegenstück zu *adho* mit Gen. oder Abl. „abwärts" ist *uddhaṃ* „aufwärts": Critical Pali Dict. s. v. *adho*. Entsprechendes gilt fürs Sanskrit: z. B. Manu 5, 132 *ūrdhvaṃ*

nābher yāni khāni ... yāny adhaḥ ... „die Löcher, welche aufwärts vom Nabel sich befinden, ... diejenigen, welche abwärts ...“ Aber Jāt. II S. 283. 12f. *uddha gaṅgāya ... adho gaṅgāya* „aufwärts der Ganga ... abwärts der Ganga“: erwartet wäre *uddhaṃ gaṅgāya.*

Peta-Vatthu Co. S. 168 *para gaṅgāya* „jenseits der Ganga“ wird vom Pali-English Dict. als einziges Beispiel seiner Art aufgeführt (s. v. *para*): *paraṃ gaṅgāya* wäre normal[1]).

Die Wendungen *pāra gaṅgāya, para gaṅgāya* „jenseits der Ganga“ und *uddha gaṅgāya* „aufwärts der Ganga“ dürften als feste Ausdrücke der lebenden Sprache — der Māgadhī des Gangeslandes — entnommen worden sein. Eine phonetische Empfindlichkeit, die sich in grammatisch so rücksichtsloser Dissimilation äußert, ist nur in einer vom Volk wirklich gesprochenen Sprache denkbar. Daß die zitierten Kommentatoren die Ausdrücke bereits fälschlich als Komposita aufgefaßt haben, über deren grammatische Korrektheit sie sich nicht weiter den Kopf zerbrachen, ist sehr wohl möglich. Eingeführt haben sie sie jedenfalls nicht.

3. Nach Vararuci 3, 7, 8 stehen sich im Prakrit gegenüber *avaraṇha* „Nachmittag“, *puvvaṇha* „Morgen“ und *majjhaṇṇa* „Mittag“. Wackernagel hat o. XXXIII 575f., unter Hinweis auf zwei von W. Schulze l. c. 392 = Kl. Schriften 430 namhaft gemachte Belege für die Abneigung gegen die Aufeinanderfolge zweier Aspirata im späteren Griechisch: böot. *ζώωνθι — ἀντίθεντι*, *majjhaṇṇa* aus einer gleichen Abneigung erklärt.

Pischel, Prakrit § 214, hat diese Erklärung verworfen — das Prakrit könne die ihm zugeschriebene Abneigung seinen Lautgesetzen nach gar nicht haben — und o. c. § 148 *majjhaṇṇa* aus *madhyáṃdina* durch Ausfall des *i* in unbetonter Silbe entstehen lassen.

Die Idee ist brillant. Einleuchtender jedoch scheint mir Wackernagels Vorschlag. Pischels Gegengründe, § 214, überzeugen mich jedenfalls nicht. Daß zunächst im Prakrit auch *majjhaṇha* gebräuchlich ist, versteht sich ohne weiteres durch analogische Wiederherstellung nach *puvvaṇha* usw. Prakrt. *khuhā* „Hunger“ gegenüber pali *khudā* dürfte der Einwirkung von skrt. *kṣudhā* zu danken sein. Entsprechendes könnte für prakrt. *maj-*

[1]) Überliefert ist auch *para gaṅgāyaṃ*, was man wohl auffassen müßte: „an der jenseitigen Ganga“ = „jenseits der Ganga“, vgl. Jāt. II S. 335,25 *parakantāre* „im jenseitigen Wald“ = „jenseits des Waldes“. So darf ich *para gaṅgāya* nur mit Vorbehalt nennen.

jhattha < *madhyastha* „in der Mitte stehend" gegenüber pali *majjhatta* gelten, das ein vollkommenes Analogon zu *majjhaṇṇa* zu bieten scheint. Ich will indes auf dies letztgenannte Wort kein Gewicht legen, denn es muß Pischel zugegeben werden, daß intervokalische *kkh, ṭṭh, tth, pph* in den Volkssprachen des öftern ihren Hauch verlieren, ohne daß es uns möglich wäre, einen besonderen Grund anzugeben [1]). Um so schärfer möchte ich einen prinzipiellen Einwand gegen Pischel formulieren: Was er mit seinem Material überhaupt nur beweisen konnte — und bewiesen hat — ist, daß das literarische Prakrit eine Abneigung gegen die Aufeinanderfolge von Hauchlauten nicht kennt. Damit ist aber über die im Mittelindischen wirklich vorhandenen Sprechgewohnheiten nichts gesagt. Eindringendster Scharfsinn und weitreichende Belesenheit erst haben es W. Schulze ermöglicht, in dem von Wackernagel zitierten Aufsatz eine Tendenz zur Hauchdissimilation im späteren Griechisch festzustellen in einem „viel weiteren Umfange, als unsere literarische Überlieferung und die in ihr vorherrschende normalisierte Orthographie auch nur ahnen ließ". Ich fürchte, auch das Prakrit — eine Gelehrtensprache kaum minder als das Sanskrit — verrät uns nur gelegentlich und zufällig etwas von einer gleichen Tendenz, ohne uns einen brauchbaren Maßstab für ihre wirkliche Stärke zu liefern. Ich erinnere noch an *ḍhanka* „Kranich usw." für **ḍhaṅkha* < skrt. *dhvāṅkṣa,* wo die dissimilierte Form wie mit *ka*-Suffix gebildet aussah und wohl deshalb erhalten blieb. Das Pali bietet mehr: neben dem schon erwähnten *khudā* [und *majjhatta*] sei etwa auf *pihā, pihedi* (mit *p* statt *ph*) < skrt. *spṛhā, spṛhayati* hingewiesen. Neben *jighacchā* „Hunger" < skrt. *jighatsā* finden sich *dighacchā* und *jigacchā*: beides offenbar weniger gelehrte Formen, in denen einmal *j—cch* zu *d—cch,* das andere Mal *gh—cch* zu *g—cch* dissimiliert sind. Man wird geradezu auf den Gedanken geführt, daß in Wirklichkeit sich gelehrtes *jighacchā* und volkstümliches **digacchā* [2]) gegenüber standen, welch letzteres in den genannten inkonsequenten Schreibungen erhalten wäre. Im Ms. Dutreuil de Rhins liest man: B 30 *abhivuyu* < *abhibhūya,* B 13 *kanana,* lies: *kanhānaṃ* = *khandhānaṃ* (vgl. pali *pihā*). Die Berechtigung, mit Hauchdissimilationen in mittelindischen Mundarten zu rechnen und ihnen besonders in etymologisch dunkeln Worten und versteinerten Formeln, die sich dem Zugriff über-

[1]) Das Critical Pali Dict. s. v. *aṭṭa* 2 vermutet dravidischen Einfluß.

[2]) Kuhn, Beiträge zur Pali-Grammatik 41 zitiert diese Form. Im Pali English Dict. finde ich sie nicht angegeben.

kluger Orthographen entziehen konnten, nachzuspüren, dürfen wir den angeführten Fällen[1]) wohl entnehmen — aber auch z. B. dem Verhalten der heutigen Mārāṭhi, in welcher Beispiele für Hauchdissimilationen recht zahlreich sind: J. Bloch, Formation § 169.

Den deutlichsten und bezeichnendsten Beleg für Hauchdissimilation im Mittelindischen, dem deshalb eine Sondererwähnung zukommen mag, liefert uns das Widerbild von skrt. *spṛś* „berühren". Der Gegensatz von pali *phusati, phasseti* „berührt", *phassa* „Berührung" einerseits und *puṭṭha* „berührt", der sich im Prakrit wiederholt (Pischel o. c. § 311), ist ja doch schlechtweg schlagend. Nur einer lebendigen Kraft mag es gelingen, in dieser Weise ein Paradigma zu zerschlagen.

Im Pali wie im Sanskrit begegnet ein *aṭṭahāsa* „lautes Lachen". Im Sanskrit handelt es sich dabei stets um das Lachen des Śiva: Megh. D. 59, Ratnāvalī I V. 3, Daś. Car. (Pūrvap.). Die indischen Lexikographen abstrahieren aus dem Wort ein *aṭṭa* „laut", das Critical Pali Dict. s. v. erinnert an *aṭṭa* m. „Wachtturm": eine wirkliche Deutung des seltsamen Wortes kenne ich nicht. Wie wäre es, wenn wir *aṭṭahāsa* nach Anleitung von *puṭṭha* „berührt" aus **haṭṭhahāsa* = **hṛṣṭahāsa* „fröhliches, aufgeregtes Lachen" dissimiliert sein ließen?

Der sich in komischer Bedrängnis befindende Vidūṣaka ruft Śak. (Dev. Rec.) VI 26/27 dem König: *bho vaassa avihā avihā* „He Freund, *avihā, avihā*". Die Sanskrit-chāyā gibt das merkwürdige *avihā* unverändert wieder, Rāghavabhaṭṭa weiß nichts darüber zu sagen, als daß es eine Partikel zum Ausdruck der Bedrängnis sei: *aviheti khede nipātaḥ*. Wir haben aber jetzt die Erklärung des Wortes leicht: es reflektiert ein skrt. *abhidhāva* „eile zu Hilfe", wie wir nach W Schulze, Kl. Schriften 167 nebst Anm. 2 und 7, zu übersetzen haben. Die Kontraktion der Lautfolge *āva* zu *ā* gemäß Pischel, Prakrit § 165, die Ersetzung von *abhi*, oder seines volkssprachlichen Vertreters *ahi*, durch *avi* < *api* aus dissimilatorischer Neigung, wie die von *abhi* durch *adhi* in pali *adhippāya* usw. (o. S. 186f.) — mit dem für die Beurteilung unwesentlichen Unterschied, daß in dem einen Fall die Aufeinanderfolge von Labialen, im andern diejenige von Hauchlauten vermieden wurde.

Die Identifizierung von *avihā* und *abhidāva* darf ich nicht einmal als mein Eigentum betrachten. Mit Ausnahme von R lesen sämtliche Hss. der Bengali-Rez. der Śak. an unserer Stelle statt

[1]) Kuhn o. c. 41 gibt einige interessante Beispiele aus dem Satzzusammenhang.

avihā vielmehr *abhidhāva*, was natürlich nur eine in den Text geratene Sanskritglosse des richtig verstandenen *avihā* sein kann, das demnach vom Herausgeber hätte eingesetzt werden sollen. Statt dessen hat Pischel das von R gebotene *avida* rezipiert, das zwar eine scheinbare Stütze in einer Angabe bei Mārkaṇḍeya findet (vgl. Pischel, Prakrit § 22), in Wahrheit von hier durch einen gelehrten Schreiber, dem das skrt. *abhidhāva* seiner Vorlage im Munde des Vidūṣaka mit Recht anstößig erschien, übernommen sein durfte. Denn gänzlich unerklärlich wäre das *abhidhāva* der Hss. als Glosse eines ursprünglichen *avida*.

3. Partielle Metathese.

Pischels Ansicht, daß es irrtümlich sei für die gelegentliche Vertretung von hochindischen Dentalen durch volkssprachliche Linguale andere Einflüsse anzunehmen als „dialektisch verschiedene Aussprache" (d. h. Zusammenfall von Dentalen und Lingualen in gewissen Dialekten), Prakrit § 218, wird kaum je Anhänger gefunden haben. Es liegt auf der Hand, daß es sich in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle um einen ohne weiteres erkennbaren Grund: assimilatorischen Einfluß eines ursprünglich benachbarten, vorausgehenden oder folgenden, *r* oder *ṣ* handelt: J. Bloch, L'Indo-Arien p. 56.

Auch da, wo der genannte Einfluß nicht stattgehabt haben kann, sind wir gehalten, nach einer besonderen Ursache zu suchen. Denn Pischels Auffassung, wie sie aus seinem Verfahren nicht nur hier hervorgeht, daß wir es entweder mit strikt durchgeführten „Gesetzen" oder aber mit dem Verstehen gänzlich unzugänglicher, willkürlicher „Lautvertretung" zu tun haben, wird nicht nur aus prinzipiellen Erwägungen in Frage zu stellen sein, sondern auch von dem von ihm selbst mit musterhafter Ausführlichkeit und bewundernswürdiger Vollständigkeit in seinem klassischen Werk zusammengetragenen Material selbst widerlegt. Es sind vor allem die Neigung zur Assimilation und zur Dissimilation, die wir gerade in „Volkssprachen" erwarten, welche mit entgegengesetzten Kräften in fortwährendem, erbittertem Kampf liegend bald zum Ziel gelangen, bald ersticken.

Sichere Beispiele für die Wirkung der Assimilation sind JM. *ḍaṇḍa* gegenüber gewöhnlichem *daṇḍa* „Stock" (vgl. J. Bloch, o. c. p. 58); AM. JM. *ḍohaḷa* neben gewöhnlichem *dohaḷa*. Zweifellos gehört hierher auch skrt. *ḍiṇḍima* „Trommel" neben pali *deṇḍima* (pali *dindima* verrät Einfluß von *dundubhi*). Denn pali *dēṇḍima*

ist offenbar nichts als eine Weiterbildung von *daṇḍa* mit dem von Lüders, Festschrift J. Wackernagel 305, aufgezeigten mittelindischen Possessivsuffix *-ima*, heißt also eigentlich „mit einem Stock (mit Stöcken versehene (= mit Stöcken gespielte) [Trommel]". Der Ersatz des *a* der ersten Silbe durch einen helleren Vokal (*ĕ*, dann *i*) vor heller Silbe hat Analogien; prakrt. *ḍhaṅka* „Kranich usw." < *dhvāṅkṣa* (mit anlautendem Lingual wegen des ursprünglich folgenden *ṣ*): fem. *dhĕṅkī* (danach dann auch masc. *ḍhiṅka*), *ubbirī* (neben *ubbarā*) < *urvarā* (Pischel, o. XLII S. 166 [1])), prakrt. *niginā* < *nagna* über **nagina*, pali, prakrt. *miñjā* < **majjā* über **mañjā*; pali *siriṃsapa* < *sarīsṛpa*, *timissā* < *tamisrā*: Geiger, Pali § 16.

Es ist gewiß bemerkenswert, wie vollständig die angeführten Beispiele zu dem stimmen, was Vendryes, MSL. XVI 53ff., als Bedingungen der Fernassimilation formuliert hat: *ḍaṇḍa* für *daṇḍa* mag sehr wohl entsprungen sein einem «sentiment du redoublement» (l. c. p. 54), *ḍiṇḍima* für *dĕṇḍima* desgleichen: es ist ja ein klarer Fall eines Wortes «où le sujet parlant est tenté de voir une onomatopée» (l. c.): „onomatopoetisch" begnügt sich Uhlenbeck das Wort zu nennen. Und bei *ḍohaḍa* für *dohaḍa* handelt es sich jedenfalls um Laute, die man charakterisieren kann als «de types très voisins les uns des autres» (l. c. p. 56): sie sind «trop [semblables] pour subsister commodément dans le même mot». Bemerkenswert, wie ich meine, nicht nur aus theoretischen Gründen, sondern auch um der Beurteilung eines praktischen Vorschlags willen, mit dem ich mich noch zu beschäftigen habe.

Deutlicher und durchgreifender, wenn auch seltsamerweise noch nicht beobachtet, ist die dissimilierende Wirkung eines [ursprünglich] benachbarten Dentals:

Skrt. *ādadhāti* > AMg. *āḍahati* usw., AMg., J. M. *āḍhāti* (mit Vorspringen des Hauches aus **āḍhaati*), von wo aus dann auch Kausativformen wie *āḍhavaï* und Part. Perf. JM. *āḍhiya*;

skrt. *tudita* > AMg. *tuḍiya*; *tudati* > *tuḍaï* (Hc.);

skrt. *patati*, > Mg. *paḍadi*, M., AMg., JM., A. *paḍaī*; skrt. *patatu* > M., AMg. *paḍaū*;

skrt. *patita* > Ś., M. *paḍida*, M. A. *paḍia*,

von wo aus dann — bei dem häufigen Vorkommen des Part. Perf. in den Volkssprachen als der einzigen verbalen Vergangenheitsform kein Wunder — eine Wurzel *paḍ* abstrahiert und in allen

[1]) Ich zitiere gerade diese beiden Beispiele, weil es *urvárā* und *dhváṅkṣa* heißt, was allein schon die von Pischel, Prakrit § 101, vorausgesetzte Einwirkung des alten Akzentes widerlegt. Vgl. auch J. Bloch, L'Indo-Arien p. 48.

Formen und Ableitungen durchgeführt wurde (sogar in dem als verwandt empfundenen *paḍākā* : skrt. *patākā* „Fahne“;

skrt. *kvathita kvathati* > pali *kaṭhita*, Ś *kaḍhida*, AMg. *kaḍhia*, M. *kaḍhaï*, von wo aus dann eine Wurzel *kaḍh* „sieden“ (die sowieso nur im Part. Perf. und dritten Personen geläufig sein konnte);

skrt. *dvaidha* > pali *dveḷhaka* n. „Zweifel“ über **dveḍhaka*

skrt. *budbuda* > pali *bubbuḷa* m. „Blase“ über **budbuḍa*

skrt. *vidyut* > M. *vijjulā* „Blitz“ über **vidyuṭā* (vgl. pali *vidyutā*)

skrt. *dvādaśa* > AMg. JM. *duvālasa* „12“ über **duvāḍasa*

Eine Zauberformel, mit der wir nun jedes volkssprachliche *ḍ, ṭ* für *d, t* erklären könnten, haben wir freilich damit noch nicht gefunden. Aber wir haben doch das Gebiet „spontanen“ Eintretens von Lingualen um ein weiteres Stück eingeschränkt und damit uns das Recht erstritten, nach Erklärungen zu suchen, wo es zu begegnen scheint.

Prakrt. *āḍhatta* „angefangen“ = „hat angefangen“ ist gewiß nicht aus skrt. *ārabdha* entstanden. Aber auch Pischels Auffassung, Prakrit § 223, das Wort sei das Part. Perf. des Kausativs von *ā + dhā* kann nicht richtig sein. Sie ist zwar frei von lautlichen und morphologischen Bedenken, läßt aber die Bedeutung gänzlich unerklärt. Ich möchte deshalb vorschlagen, an Verknüpfung mit skrt. *ā + dhṛṣ* „sich wagen an“ zu denken. Nach Pāṇini 3, 4, 65 gehört *dhṛṣ* zu den Verben, die mit einem Infinitiv konstruiert werden können. Diese Konstruktion, die zu der von prakrt. *āḍhatta* stimmt, ist auch mehrfach belegt. Vgl. z. B. Ait. Br. 4, 8, 3 *na ha taṃ dadhṛṣatur apodihīti vaktum* „sie wagten sich nicht daran zu ihm zu sagen: ‘gehe fort’“; MBh. 1, 88, 10 *na cāpi tvāṃ dhṛṣṇumaḥ praṣṭum agre*. Wir hätten lediglich anzunehmen, daß dies ursprünglich allerdings wesentliche Bedeutungselement der Kühnheit verloren ging, und aus „sich wagen an“ ein „sich machen an“ wurde. In der Tat heißt prakrt. *āḍhatta* auch nicht eigentlich „fing an“ sondern „machte sich daran“. In den meisten Fällen sind zwar beide Übersetzungen möglich: z. B. Jacobi, Erzählungen in Māhārāṣṭrī S. 21, 19 *sāhium āḍhattā* „sie machte sich daran (oder: fing an) zu erzählen“, ebd. 26 *hiṇḍium āḍhatto* „er machte sich daran (oder: fing an) herumzugehn“, S. 24, 31 *nindium āḍhatto* „er machte sich daran (oder: fing an) zu schmähen“, S. 59,1 *āḍhattā paḍibohiuṃ* „sie machte sich daran (oder: fing an) zu bekehren“. Aber S. 1, 25 *māreum āḍhatto* kann nicht heißen: „er fing an“, sondern: „er machte sich daran [ihn] zu töten“ = „er unternahm es, versuchte es ...“.

Es bleibt, die lautlichen Verhältnisse zu klären. Skrt. *ādhṛṣṭā* würde regelrecht **ādhaṭṭha* werden müssen, für welches **ādhaṭṭa* (mit oder ohne Zuhilfenahme von Hauchdissimilation zu rechtfertigen) eintreten könnte. Von **ādhaṭṭa* zu *āḍhatta* aber läßt sich durch Annahme eines Umspringens zwar nicht der Laute, aber doch der Artikulationsstellen gelangen.

Eine einigermaßen analoge Erscheinung hat vor langer Zeit schon W. Schulze im späteren Griechisch beobachtet: *Ἀππελῇ* für *Ἀπελλῇ*, *Ὑμμητῶ* für *Ὑμηττῷ* usw. (Kleine Schriften 288), ngr. *θίγα* für *δίχα*, *δυχάτηρ* für *θυγάτηρ* usw. (Kl. Schriften 304, 711). W. Schulze nennt sie „eine merkwürdige Metathese, bei der nicht die Konsonanten, sondern gleichsam die *συμβεβηκότα* der Konsonanten ihre Stellen wechseln" (o. c. 711). Ganz buchstäblich darf man freilich diese Formulierung nicht nehmen, denn die Artikulationsstelle rechnet an und für sich nicht unter die *συμβεβηκότα* der Konsonanten. Darauf kommt es ja aber gar nicht an. Die Hauptsache ist offenbar nicht, was einem Phonetiker, der einen Laut für sich selbst betrachtet, als sein wesentlichstes Merkmal erscheint, sondern was ein Sprechender als hervortretendsten Unterschied zweier benachbarter Laute empfindet: im Falle *θυγάτηρ* : *δυχάτηρ* war dies ganz natürlicher Weise die Artikulationsstelle, im Falle **ādhaṭṭā* dagegen, wo es sich um zwei Verschlußlaute mit ganz nahe benachbarter Artikulationsstelle handelte, konnte diese in der Wertung hinter dem Stimmton, der Aspiration und der Länge der Konsonanten zurücktreten.

Vor ein Rätsel, aber eines, an dessen Lösbarkeit man von vornherein glauben möchte, stellt uns der Anlaut der Pali- und Prakritwurzeln *ḍaś*, *ḍas* „beißen" : skrt. *daś*, und *ḍah* „brennen" : skrt. *dah*, der nur im Part. Perf. *daṭṭha* und *daḍḍha* mit dem Sanskrit überein zu stimmen pflegt — sei es nun daß hier aus dissimilatorischer Neigung etwas Altes bewahrt, oder etwas Neues eingesetzt worden ist.

Einen Grund für die Ersetzung des anlautenden *d* durch *ḍ* wird man mit wahrscheinlichem Erfolg innerhalb der Paradigmata suchen: an irgend einer Stelle muß *ḍ* sich irgendwie phonetisch ergeben haben und dann verschleppt worden sein. Bis hierher befinde ich mich in Übereinstimmung mit H. Smith, der den Vorschlag gemacht hat (vgl. J. Bloch, L'Indo-Arien p. 58), von den Partizipien *ḍaṭṭha* und *ḍaḍḍha*, die im Prakrit gelegentlich neben den oben genannten Formen vorkommen, auszugehn, und an eine Assimilation des Anlauts an die folgenden Linguale zu denken.

Er hat auf seiner Seite den Vorteil, daß er keiner rekonstruierten Form bedarf, sondern nur mit belegten Worten zu arbeiten braucht. Es kann sich aber sehr wohl um einen trügenden Schein handeln: da *ḍaṭṭha* und *ḍaḍḍha* dem Pali fremd sind, ist es doch sehr wahrscheinlich, daß es sich in Wirklichkeit um Neubildungen für die im Pali allein herrschenden, im Prakrit überwiegenden *daṭṭha* und *daḍḍha* handelt: nahe genug lagen sie ja. Entschieden gegen H. Smith spricht, daß die Assimilation eines Dentals an einen folgenden Lingual nur sehr gelegentlich «pour quelques mots seulement, et seulement dans une partie des langues» (J. Bloch, l. c.) nachzuweisen ist, während sie hier in sämtlichen mittelindischen Dialekten strikt durchgeführt wäre. Auch würde sie sich im Falle *daṭṭha* > *ḍaṭṭha* bereits nicht mehr den sonst zu beobachtenden 'Vendryesschen' Bedingungen fügen (o. S. 192)[1]) und im Fall *daḍḍha* > *ḍaḍḍha* bliebe der Ausgangspunkt, die Form *daḍḍha* selbst ganz dunkel.

Die beiden Verben müssen getrennt behandelt werden.

Skrt. *daṣṭa* ergab regelrecht *daṭṭha*, neben dem auch ein **daṭṭa* (vgl. pali *vaṭṭha*, *vaṭṭa* < skrt. *vṛṣṭa*) stehen konnte. Aus **daṭṭa* konnte durch partielle Metathese ein **ḍatta* werden. Dies halte ich für die Form, die zur Einführung des *ḍ* den Anlaß gab. Das Part. *daṭṭha* hat entweder immer daneben gelegen, oder ist eine Neubildung nach dem Muster: pali *kasati* : *kaṭṭha*, *phusati* : *puṭṭha*, *visati* : *viṭṭha*.

Die rekonstruierte Form **ḍatta* läßt sich nun auch von ganz anderer Seite her als wahrscheinlich, ja notwendig voraussetzbar erweisen.

Im Mittelindischen stehn neben einander die Partizipien: *mutta* < *mukta*, und *mukka* < **mukna*, *ritta* < *rikta* und *rikka* < **rikna*, *sitta* < *sikta* und *sikka* < *sikna*: Pischel, Prakrit § 566.

In mehreren Prakrits gibt es nun auch ein *ḍakka* gebissen, das von Pischel, l. c., auf **ḍakna* zurückgeführt wird. Allein wie sollte solche Grundform zu stande kommen: schlechterdings wäre nur ein **ḍaśna* möglich. Es bleibt nichts als die Annahme einer Neubildung, für die nur **ḍatta* als Ausgangspunkt in Frage kommt: *mutta* : *mukka*, *ritta* : *rikka*, *sitta* : *sikka* = **ḍatta* : *ḍakka*.

Im Falle *ḍah* haben wir es von vornherein leichter. Man kann doch eigentlich nicht im Ernst glauben, *daḍḍha* sei eine alte Form.

Skrt. *dagdha* muß einmal ein **daddha* ergeben haben. **daddha*

[1]) Nep. *ḍiṭh* < *dṛṣṭi* (Bloch, l. c.) hat, soviel ich sehe, im Mittelindischen keine Analogien.

aber konnte ohne weiteres zu *ḍaddha dissimiliert werden: diese Form halte ich für den Anlaß zur Einführung des ḍ im Verbum ḍah.

Hemacandra 4, 246 lehrt, daß man zu ḍah ein Passiv ḍajjhati bilden kann. Das verhältnismäßig hohe Alter dieser Form erweist das Ms. Dutreuil de Rhins, wo sie belegt ist: B. 34, CI^{vo} 2. Phonetisch läßt sie sich natürlich nicht erklären: es muß eine Neubildung sein, die aber unser postuliertes ḍaddha notwendig voraussetzt; *baddha* : *bajjhati, ruddha* : *rujjhati* = *ḍaddha* : *ḍajjhati.*

Wie aber erklärt sich das tatsächlich im Pali und Prakrit belegte *daḍḍha*? Ich muß gestehen, daß ich eine andere Möglichkeit als die Annahme einer Entstehung aus *ḍaddha* durch partielle Metathese nicht sehe. Von *ḍahati* zu *daḍḍha* zu gelangen ist schwer: weder pali *vahati* : *ūḷha,* noch *lihati* : *līḷha, mihati* : *mīḷha* noch auch *vaḍḍhati* : *vaḍḍha* kommen als Vorbilder wirklich in Betracht. Hat sich die Form mit Metathese deshalb durchgesetzt, weil im Falle des einzigen andern Verbs mit anlautendem ḍ ein ähnliches Verhältnis von Verbalstamm und Partizip herrscht: *ḍasati* : *daṭṭha* und *ḍahati* : *daḍḍha* mochten sich gegenseitig stützen.

Halle (Saale), z. Z. im Felde. P. Thieme.

THE COMPARATIVE method in linguistics as a tool for reconstructing prehistoric linguistic data, developed chiefly, though not exclusively, by an investigation of the so-called Indo-European languages, is a procedure that emerged from the science of comparative grammar (founded by Franz Bopp in 1816: *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache, in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* . . .). It was August Schleicher who first clearly formulated its program (*Formenlehre der kirchenslawischen Sprache*, 1852) and attempted to carry it out. The reconstruction of prehistoric linguistic data can be of the greatest help to prehistoric ethnological reconstruction.

THE NATURE OF PREHISTORIC RECONSTRUCTION

All prehistoric reconstruction is of course purely hypothetical, that is, it is based on conjectural assumptions. Strictly speaking, any conjectural assumption is a guess. This can, however, not be inverted: it is not true that every guess is a scientific hypothesis. A scientific guess must serve the specific purpose of explaining the nature and mutual relation of observed facts. Its value is in strict correlation, first, to the accuracy of the factual observation and, second, to its being demonstrably evident that there is no other guess that would serve this purpose better or just as well. A characteristic feature of a scientific hypothesis lies therein, that it makes possible predictions and hence can be tested by experiments. An experimentally verified hypothesis is considered "proven."

The procedure of a prehistorian may be likened to that of a detective. He hunts for clues. He puts them together into a meaningful whole, discovering the secret of their disposition by relating them to a hypothetical picture. He goes on, after this, looking for further clues and testing them one by one to see whether they fit, all the while correcting and complementing —if necessary, altogether changing—his initial conception. Once he has a sufficient number of significant clues, he will be able to make certain definite predictions as to the nature of further clues and as to precisely what will happen if certain tests are applied. His success depends on the watchfulness and correctness of his observation, on the methodical strictness of his inferences, and of course on his imagination, which is not a dreamer's or a poet's fantasy, but a capacity, trained by experience, to visualize a possible sitation. There is, in all this, no secret magic involved, no uncanny gifts: "Elementary, my dear Watson."

It is obvious that the certainty of a hypothetical assumption is related to the nature and significance of the clues. The immediate facts of the prehistoric ethnologist are concrete objects that can be handled, looked at, and put in museums. His hypothetical reconstruction consists in filling in the gaps in the information that are left by his necessarily fragmentary facts. From the specific material and shape of prehistoric tools and weapons, or whatever else is at his disposal, he proceeds to make inferences to types of civilizations and their distributions. His complaint will be the scarcity and lack of variety of his prehistoric facts, otherwise unassailable in their reliable substantiality.

The immediate facts of the prehistoric linguist—called in to supply subsidiary information—are of a vastly different kind. They are neither concrete nor prehistoric—prehistoric being, by definition, a culture or a situation from

which no, or no decipherable, linguistic records are available. Speaking of prehistoric linguistic data, we mean in fact hypothetically postulated items. The linguist seems, then, to be at a considerable disadvantage from the outset. This disadvantage, however, is outweighed by the peculiar nature of the historical material at his command. It permits him to reconstruct prehistoric facts with a precision unequalled in any other branch of humanistic studies. It is the particularity of linguistic facts and the characteristic processes of language change that enable him to ask questions for which there are operational answers: he can test his hypothetical predictions, within methodically defined limits, by accurate experiments.

THE PARTICULARITY OF LINGUISTIC FACTS

The particularity of linguistic facts is determined by the symbolic nature of the linguistic sign: the connection between the significans and the significandum is not natural and necessary ("symptomatic"), but factual and arbitrary. Its factuality is historical: it derives from a unique event, unrepeatable except by accident, and is kept alive by tradition. Its arbitrariness is not that of an individual, but that of society: it derives from and is maintained by social convention. Comparing languages means, then, comparing social conventions. Other traditional conventions lending themselves to a comparative examination are, for example, religions, mythologies, legal institutions, cultural patterns. The specific forms of religious or social conceptions, however, can be derived throughout from understandable motives; those of linguistic signs cannot. There are, to be sure, certain traditional conventions in language that are on precisely the same level as other traditional conventions. Among these are, for example, the fairly widespread distinction of a masculine and feminine gender, ascribed to all sorts of objects that are, in reality, without sex. The origin of this conventional distinction can be found in a general tendency of humanity to look at the world in analogy to its own kind. The almost universal custom of naming measurements after parts of the human body ("foot," etc.) can be motivated in the same manner: *ánthrōpos métron hapántōn* 'man is the measure of all things.' Appellations of certain concepts (actions like murmuring, objects like drums, animals like birds) can also be motivated as stylizations of acoustic impressions (onomatopoetica). By no means, however, can the particular forms of the great bulk of words be motivated: no reasonable motive besides its being an established convention is detectable for calling a horse *horse* (or *cheval* [French] or *Pferd* [German] or *lošad* [Russian], or *ghoṛā* [Hindi]), or for choosing a specific sound to express a grammatical function: *-s* is no more suitable for expressing the so-called nominative function and the singular of a living being (in Proto-Indo-European) than *-m* is for expressing that of the accusative singular.

If the form of the signs with an appellative function (roots, stems) and of those with a designative function (particles, conjunctions, suffixes, endings) correspond closely in different languages, this cannot be explained, consequently, as the result of an analogous motivation. If the nature of the correspondences is, further, of a kind that they can be assumed to be due neither to borrowing nor to chance, the conclusion is evident that the compared languages are developments of one single language: they are "historically related."

The special situation created by a linguistic correspondence, in contradistinction to that created by a religious analogy, may be illustrated by an example.

In many religions, all over the world, we find a conception of the sky heaven as "father" and of the earth as "mother." The motive is easy to gauge. The sky sends down the rain that causes fertility like semen, and the earth brings forth, as it were from its womb, plants and fruits. This leads to the personification and divinization of sky and earth as "father" and "mother." Since the analogous facts can thus result from a general human way of viewing nature, they do not permit a historical conclusion. If we find this conception in different religions, it need by no means be due to either borrowing or common inheritance. The analogy cannot even be called an "accident" or a "chance," as the idea is of so obvious a motivation that its independent reoccurrence in different religions lacks the element of surprise.

The Sanskrit (Vedic) term *Dyaúṣ pitā́* (nom.) 'Father Sky/Heaven' is strikingly similar to the Greek (Homeric) term *Zeûs patér* (nom.) 'Father Zeus,' and to archaic Latin *Diēspiter* (nom.) 'Jupiter.' Here we have a fact that

cannot be explained as due to a possible analogous motive for choosing corresponding symbols for similar ideas independently in different languages. It is significant in a specific way: it cries for an interpretation in terms of history or prehistory.

THE DEMONSTRATION OF GENETIC RELATIONSHIP

An explanation of similarities as the result of chance can be eliminated on the axiom that chance does not repeat itself indefinitely. Similarities between two given languages, that are in nature and quantity conspicuously different from those prevailing between *any* two languages, must be accounted for by a specific assumption. This is the line of reasoning that was adopted by Sir William Jones, when he asserted (in 1786) that Sanskrit, Greek, and Latin had "sprung from some common source," Sanskrit "bearing to both of them [Latin and Greek] a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident." Since then, the explicit or implicit decision, "This cannot have been produced by accident," has been the basis for any assertion of genealogical linguistic relationship.

The elimination of an explanation by borrowing, on the other hand, requires some technical linguistic skill and, for certain instances, may even prove difficult. The first step will be to get a clear conception of what kind of similarity we are dealing with. To be of value for our purposes—that is, to admit of a precise inference to a genealogical relationship—a given similarity must be shown to be a *correspondence* that can be defined in specific terms as obtaining between the sounds (phonemes) and the appellative and formative elements (morphemes), as well as between the methods of formation and the semantic functions. This means that we have to replace the observation of a more or less vague resemblance of words by the technique of comparative grammar. The salient feature of this technique—introduced by Franz Bopp in 1816—is the analysis of words, that is, of the practical units of speech, into their abstract elements (roots, suffixes, endings, in the case of Indo-European languages). Its necessary complement is the investigation of correspondences between sounds, that is, the "clay" of which the "bricks" (the functional elements) are fashioned. Only if several of these different types of correspondences are established, are we in a position to interpret particular words of "similar" aspect in different languages as the reflexes of a particular original identity.

Now, in principle any individual speaker is able to change, arbitrarily, the pronunciation of particular sounds or particular words, the pattern of a particular construction, the use of a particular term; he may even coin new words. However, such individual innovations are nothing better than more or less serious proposals. They become part of a linguistic system when, and only when, they are accepted, that is, imitated, by the speech community. And the speech community will change its established conventions only if an individual proposal suits a general tendency or is capable of meeting a specific want. Some changes introduced into a given linguistic system in the course of a given period of time can be described systematically according to types that correlate familiar types of behavior: assimilation, dissimilation, prolepsis, haplology, for example, can be explained as due to anticipation, perseverance, overaccuracy or inaccuracy in making distinctions.

More difficult to motivate are sound changes proper. Yet it is just this kind of change that seems most regular in its ways and hence most suited to rigorous description and exact inference. By "sound change" we understand the substitution of a new pronunciation, not for a particular word, but for a particular sound (phoneme). This means that, for example, the substitution of a *th* for a *t*, though it must of course first have become manifest in the pronunciation of single words, will in fact be executed everywhere where formerly a *t* appeared under the same conditions. Looking at the single words where the new sound appears, we get the impression of the working of a "law." In reality, it is of course a single act which then shows its effect in many different instances. What we actually have are sets of *regular correspondences* that are of the greatest value for reconstruction.

Correspondences between languages could, in principle, be described without making use of any hypothesis. They become meaningful, however, only on the assumption that they are due to original identities, changed into differ-

ences by historic developments for which strict analogies can be found in the development of linguistic facts that is observable in the bright light of history. The changes we can trace in the development of Vulgar Latin to the modern Romance languages (Italian, French Spanish, Rumanian, etc.) are of exactly the same kind as those we presuppose from Proto-Indo-European to the oldest attested Indo-European languages. The system of describable correspondences that can be established between the Romance languages has its exact counterpart in the correspondences of the oldest Indo-European languages.

TYPES OF CORRESPONDENCE

A. SOUND CORRESPONDENCES

One of the simplest types of sound correspondences is the following:

	Indo-Iranian	*Slavic*	*Greek*	*Latin*	*Germanic*
1	a	o	a	a	a
2	a	e	e	e	e
3	a	o	o	o	a
4	i	o	a/e/o	a	a

In order to do something with these four correspondences, we have to interpret them. Our interpretation proceeds on the assumption that they are the reflexes of four particular identities. We might designate them by figures: 1, 2, 3, and 4; but this notation would give no hint as to the nature of our postulates, which obviously consists in their being particular sounds, presumably vowels. A reconstruction of the type a_1, a_2, a_3, A, as was proposed originally, evidently comes nearer to reality, as it involves an attempt at a description that does not leave out the most characteristic feature. Since there is no particular reason for choosing the vowel *a* as a symbol, this series could be replaced immediately by a series **a*, **e*, **o*, **ə* (the asterisk denoting the hypothetical character of the designated vowels).

For choosing these particular values, considerations of probability are primarily responsible: except where we must, we do not assume changes. In reconstructing **a*, we need to assume a change for Slavic only; in reconstructing **e*, a change for Indo-Iranian only; and in reconstructing **o*, a change for Indo-Iranian and Germanic only. The last series alone requires the reconstruction of a sound that was not preserved in any of these languages, since none of them distinguishes its correspondence from some other sound with other correspondences (Indo-Iranian *i* corresponds also to an *i* in all the other languages). The symbol **ə* is chosen to indicate a vowel that, like *i* and *u*, cannot bear the high-pitch accent in Proto-Indo-European, and is similar to these sounds also in that it may appear as the second part of a dipthong. Its color is not immediately definable. Only if we look very closely, do we seem to be able to suggest that Greek, with its three different correspondences, *a*, *e*, *o*, for **ə*, has preserved an old distinction of which traces are preserved elsewhere. Certain facts of the last Indo-European language to be deciphered, Hittite, suggest, moreover, that the pronunciation of our vowel **ə* was characterized by a laryngeal pronunciation. Hence we may replace **ə* by **H*, or rather by $*H_a$, $*H_e$, $*H_o$, or similar symbols.

In other words, our reconstruction follows the principle of choosing the path of least resistance. Fortunately, we have independent evidence that can be used to check our probabilistic reconstructions. First, the sounds we reconstruct cluster together in systems, similar in principle to those observable in living languages; we obtain systematic structures that are free from contradictions. For example: our reconstructed series **a*, **e*, **o* is matched by another series, reconstructed by the same method: **ā*, **ē*, **ō*. Second, we find that in the prehistory of certain Indo-European languages, our **e* has effects on certain preceding sounds ($*k^w$, $*g^w$, etc.) similar to those of **i* ("palatalization"), and that **o* has effects similar to those of **u*. This demonstrates that we were right in reconstructing a palatal vowel for $*a_2$ and a nonpalatal vowel for $*a_3$, while the presence of an **i* and an **u* in our reconstructed vowel system vindicates the choice of **e* and not of **i*, of **o* and not of **u* for our particular series. Our reconstruction of **H* for **A* is confirmed by the observation that in certain cases (before vowels) where **H* seems to have disappeared, a preceding unvoiced stop (especially *t*) is aspirated in Indo-Iranian.

If, armed with the results of a thorough and comprehensive examination of the sound correspondences of the Indo-European languages,

one looks at the above-mentioned "similarity" of Sanskrit *Dyaúṣ pitâ*, Greek *Zeûs patḗr*, Latin *Diēspiter*, one can ascertain that these terms indeed correspond phonologically in a predictable and strictly accountable manner. We are permitted—even more, we are compelled—to reconstruct an original identity, a little Proto-Indo-European phrase: **Dyḗus pH$_2$tḗr*.

B. MORPHOLOGICAL CORRESPONDENCES

Any language may borrow from any other language a word of an appellative meaning, but rarely, if ever, elements of a designative function, and almost never methods of formation. In simple terms: we readily borrow the Russian word *sputnik*, but we should not dream of inflecting it, or deriving an adjective from it, in the Russian way. The reason is obvious: case endings and derivative suffixes make sense and can be understood only as parts of an overall pattern that permeates the structure of the whole language. Morphological correspondence is, then, the safest indication of genealogical relationship.

The inflection of Sanskrit *ásmi* 'am,' *asti* 'is,' *sánti* 'are' corresponds with strict phonological regularity to pre-Greek **esmi* (won by inner Greek reconstruction from the correspondence Attic-Ionic *eimi* [pronounced *ēmi*], Aeolic *emmi*), *esti*, **henti* (won by inner Greek reconstruction from Attic-Ionic *eisi* [pronounced *ēsi*] and Boeotic *enthi* [< **henti*, with metathesis of the aspirate]); to Gothic *im*, *ist*, *sind*, and so on. We are compelled to reconstruct a Proto-Indo-European paradigm: **és-mi* 'am,' **és-ti* 'is,' *s-énti* 'are,' that cannot have spread by borrowing.

We must add a further essential observation. If we compare this reconstructed paradigm with other, seemingly disparate, paradigms of other verbs, it emerges that only the reconstructed Proto-Indo-European forms have a recognizable rationale: they turn out to conform to certain simple principles that can be derived only partly, sometimes not at all, from a study of any single Indo-European language. For example, the change in the form of the root—*és-* before a singular ending, *s-* before a plural ending—is in strict concordance with parallel changes in other roots (*ei*:*i*, *eu*:*u*, *ye*:*i*, *ve*:*u*, etc.); it fits into the general morphological pattern of Proto-Indo-European as a case of "ablaut," of which every single daughter language has preserved traces, that, however, become fully meaningful only when related to Proto-Indo-European word-forming procedures.

Here it is necessary to insert a word of warning. While it is possible to reconstruct a great many Proto-Indo-European morphological elements (roots, suffixes, endings) and the abstract principles of word-forming processes, it would of course be wrong to attempt to trace back every word or form of any Indo-European language to a Proto-Indo-European prototype. Like the system of sounds, the systems of word formation are subject to continuous change—with the result that old forms are constantly given up and new forms created. It is, in fact, hardly possible to reconstruct any full "paradigm" for any "declension" or "conjugation"; we must be satisfied with understanding the principles and with getting certain characteristic forms. To tell the truth, this is quite enough—at least for the prehistorian who is not interested in grammar for grammar's sake, but in grammar as a tool for reconstructing linguistic reflexes of prehistoric cultural items.

A few practical instances may make clear the essential value of morphological correspondences for prehistoric reconstruction.

1. The words for 'sheep' in almost all Indo-European languages correspond phonologically in a predictable way:

Sanskrit *ávis*, Lithuanian *avis*, Greek *ó(u)is*, Latin *ovis*, Irish *oi*, Old High German *ouwi* [pronounced *owī*], 'ewe' (Gothic *avi-str* 'sheepfold'); Sanskrit *avi-kā* 'ewe,' Old Slavic *ovĭ-ca* 'ewe.'

Now, it may be—in fact, it has been—maintained that, in view of the uncomplicated nature of the phonological correspondence, this word may be a loan that spread to the different languages independently from an unknown source. Morphology answers this proposition unambiguously in the negative: Sanskrit *ávis* forms a genitive *ávyas*—almost without parallel in Sanskrit—and Greek *ó(u)is* forms, in Homer, a genitive *oi(u)os* (from an earlier **óvyos*) quite unique in Greek. The reconstructible, peculiar paradigm: nominative **óvis*, genitive **óvyos*, warranted by Sanskrit and Greek, together with the derivation **ovi-kā* 'ewe,' warranted by Sanskrit and Slavic, vouches for a Proto-Indo-European age of the stem-form *óvi-* 'sheep.'

A further weight can be thrown in the balance by referring to the fact that the formation of the genitive **ówyos* from an *i*-stem **ówi-*, has an analogy in reconstructible genitives from *u*-stems (like **peku-* 'small cattle,' gen. **pekwos*). It conforms to a Proto-Indo-European pattern.

2. Possibly still more compelling is the evidence for a Proto-Indo-European **g^{w}ōus* 'cattle' (masc. 'bull,' fem. 'cow'), reconstructed from the corresponding nominative forms: Sanskrit *gaús*, Greek *boûs*. It is confirmed as Proto-Indo-European by the accusative **g^{w}ōm*: Sanskrit *gām*, Homeric *bō̂n*, Umbric *bum* (the Latin nominative *bōs*, which does not correspond to **g^{w}ōus* phonologically, presupposes an old accusative **bōm*, after which the nominative was innovated); a stem form **g^{w}ou-* (before a consonant): Sanskrit instr. plural *gó-bhis*, Latin *bū-bus*, and **g^{w}ov-* (before a vowel); Sanskrit dat. sing. *gav-é*, Homeric nom. pl. *bó(v)-es*; a stem form **g^{w}u-* (before a consonant): Sanskrit *śata-gu-* 'of a hundred cows'; and **g^{w}v-* (before a vowel): Sanskrit *śatá-gv-in* 'winning a hundred cows,' Homeric *hekatómbv-ē* '[sacrifice] winning a hundred cows.'

The different stem forms: **g^{w}ōu-*, **g^{w}ou-/g^{w}ov-*, **g^{w}u-/g^{w}v-* again make full sense only when fitted into the framework of Proto-Indo-European "ablaut," while neither the Greek nor the Latin forms, when looked at in isolation, unite into a recognizable pattern.

3. In the end, we return once more—though not for the last time—to the correspondence *Dyaús pitá*, *Zeûs patḗr*, *Diēspiter*, and the reconstructed **Dyḗus pH$_{a}$tḗr*, in order to look at it from the morphological point of view. For both words we can reconstruct characteristic paradigmatic forms and adjective derivations that confirm the presumption that we are dealing not with a loan, but with an item inherited from a common source. This is easiest to show of **dyḗus*:

Accusative singular	**dyēm/diyēm*	Sanskrit *dyám*, Greek (Homeric) *Zē̂n*, Latin *diem* (< **diyēm*)
Genitive singular	**divós*	Sanskrit *divás*, Greek *di(v)ós*
Dative singular	**divéi*	Sanskrit *diví*, Greek *diveí* (in the Cyprian name *Diveíphilos* 'dear to Zeus')
Locative singular	**dyéwi*	Sanskrit *dyávi*, Latin *Jove*
Adjective	**deiwós*	Sanskrit *devás* 'heavenly,' Latin *divos* 'heavenly,' Germanic (Old Norse) *tīv-ar* (nom. pl.) 'gods'

Of special interest is the vocative singular **Dyéu pH$_{a}$ter*, warranted by Greek *Zeû páter* and Latin *Jūpiter* (also used a nominative), as it shows that **Dyéus pH$_{a}$tér* was addressed as a person, that is, invoked like Zeus and Jupiter in Greek and Latin.

The relation of the different stem forms can be understood, exactly like those of the word for 'cattle,' within the pattern of Proto-Indo-European "ablaut," whereas, viewed in isolation in Greek and Latin, their relation would remain altogether puzzling: *Zeūs*, *Di(v)ós*, *Zē̂n* and *Diēspiter*, *Jūpiter*, *Jove* have to be crammed as "irregular" paradigms by classicists who lack a training in Indo-European comparative grammar.

C. SEMANTIC CORRESPONDENCES

To establish sound correspondences between different languages is possible only if we have corresponding words or corresponding morphological elements.

Only after getting several series like:

Sanskrit *ajrás* Greek *agrós* Latin *ager* Gothic *akrs*

can we establish the sound correspondence:

1. Sanskrit *a* Greek *a* Latin *a* Germanic *a*

and only after getting several series like:

Sanskrit *ásti* Greek *ésti* Latin *est*
Old Russian *estĭ*

can we establish the sound correspondence:

2. Sanskrit *a* Greek *e* Latin *e* Slavic *e*

and only after getting several series like:

Sanskrit *ávis* Greek *ówis* Latin *ovis*
Gothic *awi-str* Old Slavic *ovĭca*

can we establish the sound correspondence:

3. Sanskrit *a* Greek *o* Latin *o*
Gothic *a* Slavic *o*

and only after getting series like:

Sanskrit *pitá* Greek *patḗr* Latin *pater*
Gothic *fadar*

can we establish the sound correspondence:

4. Sanskrit *i* Greek *a* Latin *a* Gothic *a*

To establish correspondences of words and morphological elements between languages, on the other hand, is possible only if we have corresponding semantic values.

1. The correspondence of the words Sanskrit *ajrás*, etc., is established only because their semantic value in the different languages corresponds closely: they are all used in the sense of 'pasturage' or 'field.'

2. Sanskrit *ásti*, etc., can be shown to correspond only because they are all used in the sense of 'is.'

3. Sanskrit *ávis*, etc., can be shown to correspond only because they are all used in the sense of 'sheep.'

4. Sanskrit *pitā*, etc., can be shown to correspond only because they are all used in the sense of 'father.'

The establishment of corresponding semantic values is thus the starting point and mainstay for the exploration of all other linguistic correspondences—so much so that no sound correspondences can possibly be discovered between languages that are not understood. But it is the sound correspondences that create the evidence of relationship—so much so that no semantic correspondences can prove anything if it is not accompanied by sound correspondences: for the purpose of reconstruction, the sound correspondences are the starting point and mainstay of all other work.

A comparison of the two basic types of correspondence reveals another paradoxical feature. Investigating a semantic correspondence will seem at first glance much easier than investigating a sound correspondence, which sometimes presupposes considerable technical training and skill. Actually, the former task is a much more delicate one; it is, if attempted with a view to arriving at a valid judgment, by far more exacting than the latter, which can rely on strictly mechanistic procedures.

It is true, there are a number of semantic correspondences that seem to offer no difficulty. If the Sanskrit stem *ávi-* 'sheep' appears in phonologically and morphologically exactly corresponding forms in almost all other Indo-European languages, and is used everywhere likewise in the sense of 'sheep,' the probability that a reconstructed Proto-Indo-European stem **ówi-* (with the equally reconstructible forms: nom. sing. **ówi-s*, acc. **ówi-m*, gen. **ówy-os*; nom. pl. **ówey-es*, acc. **ówi-ns*, etc.) was used in the same sense and hence must be assigned the meaning 'sheep,' is indeed so strong that nobody, let us hope, will have the unrealistic courage of refusing to consider it a certainty.

Matters become more complicated, however, as soon as we turn to the correspondence Sanskrit *ajrás* 'pasturage' and Greek *agrós*, Latin *ager*, Gothic *akrs*, all 'field' and 'acre.' Of course, it will readily be admitted that the concepts 'pasturage' and 'field,' and the concepts 'field' and 'cultivated field, acre,' are of sufficient affinity to make it understandable if they are not kept strictly asunder, and hence to permit the assumption that a word, originally naming one of them, was used first occasionally and then exclusively to designate the other one. More ticklish is the question, whether it is possible to establish a reasonable probability for one particular use as the original one. Can we reconstruct the meaning of Proto-Indo-European **agrós* as either 'pasturage' or 'cultivated field, acre'? It is obvious that the answer may be of considerable interest to an ethnological prehistorian.

Unfortunately, in a case like this, it is not immediately feasible to apply the simple method of just choosing that value which occurs most frequently in different languages, as it was in reconstructing sounds. For one thing, a new meaning is not substituted in the way a new sound is, by a single act, so that the substitute appears in all contexts equally: "a new meaning" is really only our abstract formula for the fact that a word is used in certain contexts in which it was not used before and does not appear in others in which it did. New and old usage patterns may exist side by side for a long time.

Looking at our instance from this angle, we notice that Sanskrit *ajrás* is never used in the sense of 'cultivated field, acre,' but that, for example, Greek *agrós* may designate, in Homer, the obviously not cultivated field where the herdsman is with his sheep (*Iliad v.* 137). If we tentatively accept this fact as a cue and follow the direction to which it appears to point, we encounter other traces that confirm our orientation as correct. We find a compound *agraulós* 'spending the night on the *agrós*,' again said of a shepherd (*Iliad xviii.* 162), of which the denominative verb *agrauléō* 'spend the night in the open' is used as late as Luke 2:8 of shepherds: the St. James version says 'abiding in the field,' but might equally well have said 'abiding on the pasturage.'

In Latin, we have an adjective *agrārius*, most obviously derived from *ager* in the sense of 'cultivated field, acre,' as a look in any Latin

dictionary will teach. But there is another adjective: *agrestis* (an ancient compound from *agro* + *st-i-* 'standing [root *stā*] on the *ager*'), which is used is the sense of 'wild' (in contrast to 'domestic' and 'cultivated'). Accurately corresponding is the use of two Greek derivatives: *agrios* and *agróteros*, both 'wild.' The Latin adverb *peregrē* 'abroad' (its contrast: *domi* 'at home') and adjective *peregrinus* 'foreign', which must be analyzed as 'beyond the *ager*' and 'coming from/living beyond the *ager*,' presuppose a use of *ager* in the sense 'the known land (region) around the settlement,' with the connotation 'cultivated' obviously lacking.

Thus, a more careful analysis of the actual use of the word and its derivatives in different languages leads one to posit as a probable original value 'uncultivated field, pasturage' rather than 'cultivated field, acre': it is actually the former use that is revealed as more widespread if we look at the oldest available sources —Sanskrit, early Greek, early Latin—,though the latter is more common in Later Greek and Latin and is the only one in Germanic. Yet more than a strong probability cannot be obtained by purely semantic procedures, it must be conceded.

As it turns out, we are lucky. In this particular instance, as in a number of others, though by no means in all, we are able to pursue an entirely different line of argument, that arrives at the same point and thus converts our "probability" into a "proven assumption." The Proto-Indo-European word stem **agró-* can be etymologically analyzed as root **ag-* + suffix *-ro. ag-* is 'lead, drive,' and its descendants are used of the action of 'driving' animals to the pasturage: Latin *agere* (with objects like: *tauros* 'bulls,' *armentum* 'cattle,' *capellas* 'goats,' *bovem/bovēs* 'cattle,' *pecora* 'small cattle,' etc.), Vedic Sanskrit root *aj* (frequent object: *gắs* 'cows'); the same must have been the case in Pre-Greek, as is evinced by *ag-élē* 'herd' ('what is driven').

The very complexity of the semantic facts, which makes impossible the application of a foolproof mechanical procedure, enables us to formulate a hypothesis that accounts for its particular features by explaining them as the result of a prehistoric semantic development and is confirmed by etymological analysis: Proto-Indo-European *agró-* 'pasturage,' then 'land lying around the settlement,' then—in some daughter languages, spoken by people with a developed agriculture, but not in Vedic Sanskrit, spoken by a society of settled cattle breeders with only little cultivation of land—'cultivated field, acre.'

Our Proto-Indo-European **Dyḗus pHₐtḗr* and its correspondences in Sanskrit, Greek, and Latin create a similarly complex semantic problem. We translate hypothetically **'Father Sky/Heaven.' This is the undoubtable meaning of Sanskrit *Dyaúṣ pitā́*. Greek *Zeũs* is a divine proper name, which we had better not translate. Its bearer is much more than a personified sky heaven: he is the father of men and gods, who sits on his throne; when he nods, his ambrosial hair waves from his head (*Iliad i.* 529 f.). But, again, there are cues that betray his original nature: he sends the lightning, the thunder, and the rain. And the Greek idiom *Zeũs húei* 'it rains,' literally 'Zeus rains,' is etymologically understandable as 'the sky rains.' *Diēspiter Jūpiter*, also, is the proper name of a god, strikingly similar to the Greek *Zeũs*: to *Zeũs huétios* 'the rain-giving Zeus' corresponds the Roman *Jūpiter pluvius*. Most significant is the idiom *sub Jove* 'in the open,' historically interpretable only if we insert our reconstructed value, 'under (*sub*) the sky'. Latin *diēs* 'day' (in contrast to *nox* 'night') reveals itself as a development of **dyḗus* *'(day-)sky,' for which Sanskrit offers an analogy (Vedic instrumental *divā́* 'during the day', *div-asa* 'day,' etc.). An independent confirmation of our reconstruction *'Father Sky/Heaven' can be had, in this instance, from a comparative study of religions, which teaches us that the idea expressed in this phrase is indeed worldwide and hence a predictable possibility.

In discussing the probable meaning of Indo-European **óvis* 'sheep,' I used the expression "unrealistic courage." Now, there may be some who would be inclined to level it at our own procedure. All right, then. I shall recant the use of it: actually, it does not constitute a scientifically relevant argument. Courage is an explorer's indispensable requirement—I should say his most splendid asset—and "unrealistic" is a qualification so strongly redolent of subjective bias that it is worthless as a criterion. Examples are legion for scientific progress being achieved by courageous questioning of what seemed to be self-evident facts, by demolishing answers that seemed to be plain

common sense, and by destroying an accepted view of reality.

Let us be radical and concede that the reconstructed semantic value *'sheep' is no more than a probability vouched for by the questionable judgment of common sense, but still waiting to be verified by an independent argument. Our evidence, being circumstantial by nature, must be *cumulative* in order to be convincing. Etymological analysis yields no argument here. Is there any other way of approaching our problem?

What we call a "linguistic system" is in reality composed of different systems, independent of each other: a sound system, a system of morphemes and morphological processes, a system of semantic values. Each of these is further composed of smaller units: the sound system comprises a vowel system and a system of consonants, further subdivided into systems of stops, sibilants, liquids, etc.; the system of morphemes comprises systems of primary and secondary suffixes, nominal and verbal endings, etc.; the system of semantic values, the richest and most variegated one, consists of groups (abstracta, concreta; actions, objects; logical and grammatical relations) that may be subdivided practically ad infinitum.

This situation opens up the possibility of asking an experimental question: does a reconstructed 'sheep' fit into the semantic system of Proto-Indo-European; does it form a unit with other semantic values reconstructed by the same probabilistic procedure? The answer is: yes, it does; it fills a necessary place within a well-knit, characteristic semantic context. For we obtain, for example, a Proto-Indo-European word for 'lamb': **veren-/uren-/urn-* (Sanskrit *úraṇas*, Greek **[v]arén*, gen. *[v]arnós*, both 'lamb'), and for 'wool': **vḷnā* (Sanskrit *ūrṇā*, Old Slavic *vluna*, Lithuanian *vilnõs* [pl.], Gothic *wulla*, Latin *lānā*, etc., all phonologically corresponding and all 'wool'). It goes together, further, with Proto-Indo-European words for 'goat' and 'he-goat' and a word for 'small cattle' (**peku-*) comprising, in all languages where its descendants appear, sheep and goats. Even if we didn't have the correspondence Sanskrit *ávis*, etc., the reconstruction of a semantic value *'sheep' beside the values *'lamb' and *'wool' would be inescapable.

That we can trust this kind of experiment becomes evident by a countertest. The phonologically corresponding Sanskrit *asis* masc. '(iron) sword' and Latin *ēnsis* masc. '(iron) sword' would seem to permit the reconstruction of a **ṇsis* masc. *'(iron) sword.' Now here is an item that could not be accommodated within a Proto-Indo-European semantic group. While we are able to reconstruct words for the metals gold, silver, and copper or (?) bronze, a reconstructible word for iron is conspicuously lacking. Each of the Indo-European languages or language groups has a different expression: Greek *sidēros*; Latin *ferrum*; OSlavic *želězo*, Lithuanian *gelezis* (permitting a Balto-Slavic, but not a Proto-Indo-European reconstruction); Old Irish *ēaru* (<**eisarn*, borrowed into Germanic). The probabilistic **ṇsis* 'sword' is, as it appears, not confirmed, rather, gainsaid. The two approaches—reconstruction by individual correspondences and examination of reconstructed patterns—have led not to one, but to different results; we are confronted with two contradictory probabilitites. Hence we conclude that somewhere we made a mistake.

Once we are alerted to the dilemma, the mistake is easily discovered. The apparently perfect semantic correspondence (Sanskrit *ásis* masc. 'iron sword': Latin *ēnsis* masc. 'iron sword') does not stand up to close examination. To the Ṛgveda, the oldest document of Sanskrit literature, which is full of the noise of battle, the sword is unknown as a weapon. The earliest passages where *ásis* occurs belong to comparatively late layers of the Ṛgveda, and here *ásis* is '(a butcher's) knife.' The value 'sword' occurs only later; consequently, it is not inherited, but the result of a development within the history of Sanskrit. This conclusion is in agreement with the fact that Homer, who speaks of swords (*xíphos* n.) and daggers (*mákhaira*) all the time, never uses in this context an expression that could be connected with a Proto-Indo-European **ṇsis* or any other reconstructible word.

Now it is possible to assign the Proto-Indo-European stem **ṇsi-* a convincing place within a morphological and a semantic pattern, if we drop the idea that it was either 'sword' or 'dagger.' Sanskrit *asi-* can be related to *asi-ta-* 'black,' as *rohi-* 'red' is to *rohi-ta-* 'red,' *hari-* 'yellow' to *hari-ta-* 'yellow,' which means that we are entitled to reconstruct a Proto-Indo-European adjective **ṇsi-* *'black.' Sanskrit *ásis* masc. and Latin *ēnsis* masc. would then be

independent, parallel nominalizations: 'the black one,' designating in Vedic Sanskrit the iron knife and later the iron sword, in Latin the iron sword. Greek *ásis* fem. 'river mud' can be explained as a nominalization of the same adjective and assigned the original value 'the black one.'

Nouns used in the sense of 'quagmire, sludge, mud' are often, indeed with characteristic frequency nominalizations of color adjectives (beside 'black,' also 'grey,' 'red,' 'white,' 'variegated'). That iron, in contradistinction to other metals, is black, seems so obvious that it hardly calls for a proof. Nor is there any want of purely linguistic evidence: the oldest word for 'iron' in Sanskrit is *kṛṣṇāyasa*, literally 'black metal' (it contains the inherited **ayes-* *'metal' [*'copper' or (?) *'bronze']); Hesiod (*opera* 15 f.) when speaking of the copper/bronze age, tells us:

> There were bronze weapons and bronze houses; With bronze [for tools] they worked; but there was no black (*mélās*) iron (*sídēros*).

In *Atharva Veda* 9.5.4., another word for 'black' (*śyāma*) is used in the sense of 'a butcher's knife'; the Indian epic (*Mahābhārata*) has a story of how the sword (*ásis*) was created. The very first qualification of this new 'being' (*bhūta-*) is the adjective *nīlotpalasavarnābha-* 'having a shine of the same color as a dark-blue lotus' (*Śāntiparvan* [ed. Belvalkar], 160.38). Incidentally, both Hesiod and the *Mahābhārata* serve witness that in their time iron and the iron sword were still traditionally considered comparatively late acquisitions of mankind.

THE RECONSTRUCTION OF SEMANTIC SYSTEMS

If the final proof for the correctness of case-by-case reconstructions lies therein, that they close together into consistent and compact systems, the very fact that we do get such coherent units is a confirmation of the soundness of our procedure as a whole. It will also give us confidence in judging such reconstructed items as happen to remain isolated, if they are arrived at by the same method as the others. Our method of operation can best be likened to the restoration of a mosaic, consisting of a great number of minute stones, some of which have disappeared irretrievably, and all of which have lost their color. We start by working on the single pieces, attempting to restore, by technical processes, their original hues. If our procedures work correctly, it will appear that the colored stones are arranged in a particular, significant way: we obtain parts of a coherent whole and in certain instances can make a definite assumption as to what kind of stones must have been in the gaps. It is obvious that, finally, the meaning of the mosaic representation is of much greater interest than all the single details taken by themselves: the total is more than the sum of its parts. This will become clear if we gather up into brief review some of the characteristic semantic systems that can be reconstructed for Proto-Indo-European. We recognize certain general outlines and certain particular features of a meaningful picture.

1. The simplest, most neatly intertwined semantic system is formed by the numbers. The numerals from 1 to 10 can be reconstructed with exactness; all others, up to 100, can be shown to be formed either by additive or multiplicative composition, or by the formation of collective nouns (e.g., **dékṃt-* '10,' *dkṃt-ó* 'ten-hood' = '100'); though we do not always get single expressions, the formative processes are reconstructible in the abstract. The fundamental method of counting, consequently, must have been decimal (that is, proceeding with the help of the fingers). The numerals 1-4 were treated grammatically as adjectives (with differentiation of gender); their peculiar character points to an archaic type of counting by applying the thumb to the other four fingers. Certain traces of a duodecimal counting betray the existence of a third system: passing the thumb along the 12 finger joints.

2. Exactly reconstructible designations of relatives are not limited to the most elementary —father, mother, husband, wife, brother, sister, son, daughter—but comprise: daughter-in-law, mother of the husband, father of the husband, brother of the husband, sister of the husband, wife of the husband's brother. Much less precise correspondences or no correspondences at all are available for nonimmediate relations—except for grandson—and for the blood relations of the wife. The Proto-Indo-European family quite evidently was a patriarchally organized joint family; upon marriage, the wife entered her husband's clan, acquiring new relatives, while the husband was not officially connected with his wife's family. The

linguistic system is characteristic and without gap if interpreted in the light of this assumption.

3. Proto-Indo-European designations of visible parts of the human and animal body: head, face, ear, eye, eyebrow, mouth, tooth, lips, nose, chin, shoulder, arm, elbow, nail/claw, hips, arse, penis, foot.

The reconstruction of the exact form of the word for 'tongue' makes difficulties; each language or language group has a different expression for 'hand' (Latin *manus*, Greek *kheír*, Germanic *handus*, Balto-Slavic *roka/rankà*, Indo-Iranian *hasta-/zasta-*). The situation with respect to 'palm' and 'finger' is similar. The reason seems to be that these organs play a particular and essential role for man (the tongue in talking and tasting; the hand in working, taking, and counting). They could be named from different standpoints so that an abundance of imaginative designations developed that was simplified in the different languages independently.

Proto-Indo-European designations of the inner parts of the body: blood, intestines, heart, liver, milt, lungs.

There is no safely reconstructible term for 'stomach.' Its function was certainly unknown, for it can be established by the witness of earliest tests of an Indo-European tongue that it was erroneously ascribed to the heart. Expressions for 'liver,' 'milt,' 'lungs' show that animals were slaughtered, which is confirmed by the etymological meaning of the Proto-Indo-European word for 'lungs': **pleumon-* 'swimmer' characterizes the behavior of the organ when thrown into water after the dissection of the butchered animal.

4. The personification and subsequent divinization of the concept 'sky/heaven' that is inferable from the reconstructed term nom. **Dyḗus pH$_a$tḗr*, voc. *Dyéu pH$_a$ter*, fits together with an equally reconstructible feminine nom. *dusōs*, gen. *usós* 'dawn,' celebrated as a goddess in the Ṛgveda (*uṣás-* fem. '[goddess of] dawn,' qualified as 'of reddish breath') and in Homer (*ēōs* '[goddess of] dawn,' qualified as 'of rosy fingers'), and further confirmed by Latin *aurōra* fem. 'dawn.' According to expectation, we obtain several feminine nouns for 'earth.'

A great number of other natural phenomena can be designated as a masculine or feminine gender, that is, as "animate"; they may also be looked upon optionally as "inanimate": sometimes there are available neuter expressions for the same phenomena. For example: 'fire' and 'water' may be named either by neuter stems (cf., e.g., Greek *pûr* n., Old High German *fuir/fiur* n., Hittite *paḫḫuuar*, gen. *paḫḫuenos* : Indo-European **pever-*, *peven-*; Greek *húdōr* n., gen. *húdatos*, Old English *waeter* n., Gothic *watō*, gen. *watins*, Hittite *uātar*, gen. *uetenas* : Indo-European **vedor-*, *veden-*) or by a different masculine (Sanskrit *agni-*, Latin *ignis*, Old Slavonic *ognjĭ*) or feminine noun (Sanskrit *ap/āp*, Latin *aqua*, Gothic *ahva* : Indo-European **ap-/āp-*, */ap-ǫ*ā-* 'water'). In other cases, a masculine or feminine derivative stands beside an original neuter stem. For example, the neuter **suvel* 'sun' (Sanskrit *s[u]var* n., Gothic *sauil* n. 'sun,' treated as a masculine in Latin *sol* 'sun' and as a feminine in Old Icelandic *sól* 'sun') has beside it a nominalized adjective: **súliyo-* masc. 'Sun-god' (Sanskrit *sū́r[i]ya-* masc. 'Sun') and **sāvéliyo-* (Homer *ēélios* 'Sun').

The Indo-European language has a clear opposition between 'divine,' literally 'celestial': **deivo-*; **divyo-*; **diviyo-* (Sanskrit *devá-*, Latin *dīvus*, Lithuanian *dievas*, etc.; Sanskrit *divya*, Greek *dîos*; Sanskrit *div(i)yá-*, Latin *dīus*) and 'earthly' (Latin *homō/hemō*, Gothic *guma* 'man,' derived from Indo-European **ghem-* fem. 'earth'); between 'immortal': **n̥mr̥to-* (Sanskrit *dmṛta*, Greek *ámbrotos*) and 'mortal': *morto/mortiyo-* (Sanskrit *márta*, *mártiya*, Greek *mórtos*). The 'celestials,' that is the 'gods,' are the 'givers of good things' (Greek *dotḗres eáōn*, Sanskrit *dātāro vásūnām*).

The oldest religious rites of Indo-European peoples do not presuppose temples or idols. Nor is there a reconstructible term for 'temple.' But there is a 'worship,' conceived as a hospitable reception with a meal, consisting of slaughtered animals, and accompanying recitation of poetry, the 'celestials' coming, as it were, on a visit to the 'earthly ones.' The Greek *hekatómbē* 'sacrificial meal' goes back to an earlier **kṃtogv-ā* 'meal that wins a hundred cows (from the 'givers of good things')' (cf. Sanskrit *śatagv-in-* consisting of a hundred cows'). The complicated ritual of the old Indian sacrifice can and must be understood as a stylization of a hospitable meal.

It seems characteristic that we cannot reconstruct any divine proper names—like Greek *Apollōn*, Latin *Māvors/Mars*, Indo-Iranian

Indra—but only appellatives like 'heaven,' 'dawn,' etc., used as designations of divine beings. On the whole, there is a conspicuous lack of particulars that would fill in the recognizable, but rather general, ideological framework. We largely obtain abstract methods of grammatical personification and thereby possibilities of divinization of natural phenomena rather than concrete details; the linguistic material for the expression of a specific religious Weltanschauung rather than its particular terms. *Zéus pH₂tér* is, as a practical detail, almost an exception—but it is an exception that makes perfect sense within the theoretical outlines that are recognizable as a rule.

The situation allows of a probable inference: our reconstructions reach into times where there was no common national religion with an official cult. It is not possible to reconstruct a term for 'priest,' for the alleged equation of Sanskrit *brahmán* masc., originally 'poet,' and Latin *flamen* 'fire-priest' is untenable. Each family, it appears, was its own religious center, the 'father' of the house functioning as the family priest, in his practical role as butcher and his ideological role as host. What we reconstruct are then, naturally, only the most general ideas that were common, in contradistinction to the particulars that were individual.

5. The reconstruction of Proto-Indo-European flora and fauna poses special problems and has to take into account particular conditions. At the moment Indo-European languages enter the light of history, they are spoken in regions of a vastly different animal and plant life: India, Iran, Mediterranean countries, Middle Europe —to name the most important. It is evident that their botanical and zoological vocabularies cannot be expected to show the same strict term-by-term correspondence as the numerals or the designations of relatives.

Starting from the probability that the mother language was spoken in one of the regions occupied by later Indo-European languages, we can eliminate those for whose characteristic plants and animals no reconstructible designations are available, that is: India (no Proto-Indo-European words for elephant, tiger, monkey, fig, tree, etc.), Iran (no Proto-Indo-European words for camel, donkey, lion, etc.), the Mediterranean countries (no Proto-Indo-European words for: donkey, lion; olive, vine, cypress, etc.). Which leaves us practically with the regions north of the Black or south of the Baltic Sea. There exists an a priori likelihood for the latter, because it is here we find, in historic times, the densest accumulation of diverse Indo-European languages: Germanic, Baltic, Slavic. We may contrast the situation in India and Iran: all Indian and Iranian Indo-European languages can be demonstrated to have descended from one single Indo-European speech form: Proto-Indo-Iranian. Very much the same is true for Greece and Italy. This kind of linguistic condition is typical for countries with an immigrant population, as the example of the practical linguistic unity of the U.S.A. shows.

The system of trees (and plants) we can reconstruct fits well into the country south of the Baltic Sea. Enumerating according to decreasing certainty, we obtain the following items, for all of which there exists at least a possibility of reconstruction, as it does not for items like elephant, donkey, lion, etc.: barley, birch, beech, aspen, oak, yew-tree, willow fir, spruce, alder, aspen.

This makes a tableau that is not only not self-contradictory, but characteristic: birch, beech, and aspen are common in our region; the beech does not cross a line that can be drawn from Königsberg (Kaliningrad) on the Baltic Sea to Odessa on the Black Sea; the aspen does not occur in more southern regions. The only one of the trees named that is found in India (in the Himālaya) is the birch; it bears an Indo-European name (*bhūrja*: Slavic *brēza*, Baltic *béržas*, English *birch*, Proto-IE **bherHgo-* fem.), in contrast to every single other tree in the Sanskrit dictionary. As to animals, we obtain:

Domesticated animals: dog, cattle, sheep (besides lamb and wool), horse (and mare), pig (and pigling), goat (and he-goat).

Animals of prey: wolf, bear, lynx, fox.

Other wild animals: stag, hare, mouse, snake (but not its characteristic enemy in India, the mongoose), hedgehog, turtle.

Birds: eagle, falcon, owl, crane, thrush.

Aquatic birds: goose, duck, diver.

Other aquatic animals: salmon, otter, beaver.

Insects: fly, hornet, wasp, bee (beside honey), louse, flea.

This is, again, a tableau that—though obviously far from being complete—is without inner contradictions and seems to let us recognize

the most essential points: there is lacking no domestic animal and no big animal of prey that we can otherwise prove to have lived in the later Stone and the Copper and Bronze Age, in the Baltic and North German plains. Especially characteristic is the term for 'salmon.' This fish is found (together with beech, birch, and turtle) only in the rivers that go into the Baltic and German Sea. While the expression for 'beech' lets us fix the eastern border of the region of Proto-Indo-European speech, that for 'turtle,' which is foreign to Scandinavia (as was, originally, the beech), excludes the Scandinavian countries.

The clear-cut character and the harmonious consistency of this picture of the Proto-Indo-European flora and fauna confirms in its own way the soundness of our methods of reconstruction. It makes it possible to locate the area where our postulated language was spoken—within the domain of salmon rivers and their tributaries, to the west of the "beech line," outside of Scandinavia, that is, in the region of the rivers Vistula, Oder, and Elbe, approximately around the point where representatives of eastern (Baltic, Slavic) and western (Germanic) Indo-European languages meet.

„Sprachmalerei"

1. Wenn wir im Zusammenhang mit Sprache von 'malen' reden, denken wir zunächst an 'Lautmalerei', d.h. die Möglichkeit, Geräusche, Töne, Tierstimmen der Wirklichkeit mit den Mitteln menschlicher Lautsprache anzudeuten oder stilisiert wiederzugeben. Sie begegnet in der Umgangssprache und in der Literatur, hier namentlich zu komischer Wirkung, aber auch, unter gegebenen Umständen, im Dienst ernsthafter Schilderungsabsichten — man denke etwa an die exzentrischen, untraditionellen aber hellhörigen Lautmalereien, die sich bei James Joyce (Ulysses) finden: *mkgnao* (statt des üblichen *meeow*) als Imitation eines Katzenrufes, oder *Frseeeeeeeeeeeeeeeeeeeee/rong* als Artikulation des 'weeping tone' eines bei Nacht in der Nähe vorbeirasenden Güterbahnzuges usw. Die Ergebnisse solcher stilisierten Wiedergabe können schließlich sogar als Benennungen bestimmter Laute oder auch z.B. der sie hervorbringenden Tiere zu Nominalstämmen geformt und auch grammatisch in das sprachliche System eingeordnet werden[1]).

Nicht immer ist es uns möglich, unmittelbar zu erkennen, ob es sich im gegebenen Fall um eine ursprünglich onomatopoetische Bildung oder um ein nur in diesem Sinn zufällig umdeutbares Ergebnis rationaler Wortbildung handelt. Dem volkstümlichen Empfinden scheint zum Beispiel *kāka* m. 'Krähe' (Sanskrit und Pali) eine Lautmalerei (Jāt. 3. 127. 4 etc.: *'kākā ti vassati*:' o. Bd. 45 S. 146; Yaskā 3.18). Der Etymologe darf doch fragen, ob nicht *kāka* m. eine — allerdings, da sie den Zusammenfall von arisch *a* = idg. *a/e/o* und *ā* = idg. *ṇ* voraussetzt, erst frühestens arische — Neubildung zu einem **kaka*- (griech. *κακό*- 'Hunger', eigentl. 'der Brennende') sei[2]), also ursprünglich 'Hungerbringer' bedeutet habe (die Krähen ziehen sich nach den Ortschaften zurück, wenn die Natur keine ausreichende Nahrung mehr bietet[3])).

---

[1]) Vgl. die gründliche, experimentell fundierte Diskussion bei H. Wissemann, *Untersuchungen zur Onomatopoiia*, 1. Teil: Die sprachpsychologischen Versuche, Heidelberg 1954, der ich mich für meine Beurteilung der Lautmalerei wesentlich verpflichtet fühle.

[2]) Zur Wurzel idg. *kenk/kṇk* 'brennen, quälen' insbes. vom Leiden des Hungers: griech. *κένκει* : *πεινᾷ*, *κακιθής* 'vom Hunger brennend'; got. *hūhrus*, *huggrjan*; lit. *kankà* 'Qual, Leiden': W. Schulze, Kleine Schriften 329.

[3]) Vgl. F. Nietzsche: Die Krähen schrei'n und fliegen schwirren Flugs zur Stadt / Bald wird es schnei'n . . .

2. Die Sprache kann aber auch anders 'malen': Vorgänge, Begebenheiten, Situationen. Auch hier handelt es sich um eine — allerdings viel weniger naheliegende und daher oft viel weniger leicht erkennbare — Stilisierung. Sie besteht im wesentlichen (wenn auch nicht ausschließlich) in einer vom Gewohnten abweichenden kunstvoll-spielerischen Anordnung der Elemente einer Aussage: der Worte, gelegentlich der Silben, der Morpheme, der metrischen Einheiten, der Tonhöhen. Ihrem kunstvollen Charakter gemäß — kunstmäßig sind ihre Motivierung: sie will dem sachlich-trockenen reinen Berichtston entrinnen; die Mittel, deren sie sich bedient: ungewöhnliche oder unerwartete Wortstellung usw.; die berechnete Wirkung: Erregung starker Gefühle —, also diesem ihrem Charakter gemäß gehört sie vornehmlich der literarischen Sprache an.

Man kann von ihr sagen, was Servius zu Aeneis 1.124 vom Gebrauch der (poetischen) Tmesis meint: sed hoc tolerabile est in sermone composito, ceterum in simplici nimis est asperum. Im Gegensatz zur Lautmalerei, die in ihrem Wesen als (symbolische) Stilisierung meist nicht durchschaut, sondern als (realistische) Imitation aufgefaßt zu werden pflegt, kann sie ihren symbolischen Charakter nicht verleugnen. Bleibt die Umsetzung, die 'Übersetzung', der erlebten Töne der Umwelt in die artikulierten, der Zahl nach eng begrenzten Laute einer Sprache als solche leicht unbemerkt, so kann die Entsprechung der Abfolge von Begebenheiten und der Abfolge von Bestandteilen der Rede immer nur als Ergebnis künstlicher Parallelisierung, niemals als einfache Nachahmung interpretiert werden, ja oft bleibt sie — eben weil sie Verständnis für spielendes Symbolisieren voraussetzt — einfach unerkannt. Am ohrenfälligsten ist sie, wenn sie drastisch-komisch gemeint ist.

3.1. In einer bekannten Formulierung hat W. Busch den Fall einer auf dem Kaminsims stehenden Venuskopie einmal lautmalerisch (klickradoms) versinnlicht, zum anderen versinnbildlicht — der Name der, wie seine eigene Illustration zeigt, in zwei große Teile zerbrochen gedachten Statue wird ebenfalls in zwei Stücke zerteilt ('die Venus' — 'von Medici') — zugleich wohl auch das in atemraubender Abruptheit ablaufende Geschehen durch die Abruptheit des Satzverlaufs (Parenthesen) verspiegelbildlicht:

Ach — die Venus ist perdü —
klickradoms! — von Medici!

3.2. Solche parallelisierende Zerteilung sprachlich zusammengehöriger Elemente braucht aber nicht nur komisch, sie kann ernsthaft-dramatisch gemeint sein, als ein heiter-hohes Spiel der Kunst mit dem traurig-banalen Ernst des Lebens. So das nicht nur eine Wortfügung, sondern ein einfaches Wort (*cerebrum*) kühn zerspaltende Verfahren (*cere—brum*) des Ennius in einem (fragmentarischen) Hexameter[4]), den Servius (zu Aeneis 1.142) mitteilt:

saxo cere- comminuit -brum

„... mit einem Stein zertrümmerte er [ihm] das Hirn".

3.3. An weit entlegener Stelle findet sich eine analoge, wenn auch weit weniger kühne Aufspaltung. In einem Vers im Kommentar des Dhammaddhajajātaka (Jātaka II, ed. Fausbøll, London 1879, p. 194) heißt es:

... *putto paccekabodhi- me*
-pattam bhinditvā cavito ...

„... mein Sohn fuhr, nachdem er die Bettelschale eines Paccekabodhi (eines nicht-predigenden Einzelbuddha) zerbrochen hatte, [zur Hölle] ...".

Ganz zweifellos hat der Kommentator recht, wenn er paraphrasiert: *mama putto paccekabodhipattam bhinditvā cavito*, wenn ihm auch die Ratio des zu einer grammatischen Anomalie führenden Aufspaltens (*bhind*) des Kompositums *paccekabodhipattam* durch das zwischen die Glieder geschobene *me* nicht klar zu sein scheint (so wenig wie dem Servius die Ratio der Enniusschen Hirnwortzertrümmerung). Bei der Ennius-Zeile könnte man immerhin an grimmigen Humor denken, beim Jātaka-Vers ist jeder Gedanke an Humor oder gar Komik abwegig. Was man spürt ist das dringliche Gefühl, daß ein so 'unerhörtes' Geschehen — das Zerbrechen des Eßnapfes eines hochheiligen Mannes — einer 'unerhörten' Formulierung bedarf.

4.1. So ist es oft das Außergewöhnliche, eher als das nur Gewaltsame, das zu symbolischer Sprachmalerei Anlaß gibt: häufig wird sie zum pathetischen Stilmittel. Auch die Komik W. Buschs lebt aus dem Widerspruch zwischen trivialem Geschehen und seinem Gegenstand: einem berühmten Kunstwerk (daß es eine (billige) Gipskopie ist, bleibt verschwiegen, zeigt sich nur in der Illustration),

[4]) Ich verdanke den wichtigen Hinweis hierauf meinem Hörer W. Knobl, der mich auch auf Catull 61.44ff. (u. 4.3) aufmerksam gemacht hat.

das eine große antike Göttin darstellt und einen klangvollen Namen trägt. Die Schilderung seines Schicksals bedarf gleichsam — und komischerweise! — der kühnen Sprachgestaltung eines Tragikers, sozusagen eines Ennius.

4.2. Der Vers der Aeneis, der den Servius hat an Ennius denken lassen, lautet:

et multo nebulae circum dea fudit amictu

„und die Göttin (Venus) umgoß [sie] mit einem reichlichen Umwurf von Nebel".

Das wunderbare 'Umwérfen' wird symbolisch gemalt nicht nur durch die um *dea* gruppierten Teile von *circumfudit*, sondern auch durch den um *circum dea fudit* gruppierten Ausdruck *multo nebulae amictu*.

An und für sich hat natürlich die Trennung des Ausdrucks *multo nebulae ... amictu* in lateinischer Poesie nichts Auffälliges. Die ungewöhnliche (dem Homerischen nachgeahmte) 'Tmesis' aber von *circum — fudit* gibt gewissermaßen ein Signal, sie erteilt die Erlaubnis, sozusagen, auch die Gruppierung von *nebulae multo — amictu* nach einem spezifischen Darstellungswert abzutasten.

4.3. Auch in des Catull Anruf an Hymen Hymenaeus

61.44f. *dux bonae veneris boni*
coniugator amoris

dürfte der ungewöhnliche Ausdruck *coniugator* 'Zusammenjocher' dafür bestimmt sein, den Hörer aufhorchen zu lassen. Hymen ist „der [Herbei-]Führer der 'guten' (d.h. ehrbaren, ehelichen) Liebe" — vor der Ehe darf der Mann der weniger 'guten' Liebe frönen: Catull 61.146 — und zugleich „der Zusammenjocher der 'guten Liebe'", d.h. er stiftet die Ehe und 'jocht' damit Ehemann und Frau zusammen[5]), daneben aber auch die an und für sich keineswegs selbstverständlich verbundenen *Begriffe* 'gut' und Liebe' — fürderhin hat sich der Ehemann anderer als 'guter' Liebe zu enthalten: Catull 61.141ff., 146ff. —, deren auf zwei Zeilen verteilte Bezeichnungen nun ebenfalls durch das zwischen ihnen stehende Wort *coniugator* symbolisch 'zusammengejocht' sind — womit dann auch die Spitzenstellung des Wortes für 'Führer' symbolisch relevant wird.

---

[5]) Zum 'Joch' der Liebe im allgemeinen vgl. Horaz, *carm.* 3.9.17, 1.33.11, zu dem der Ehe vgl. Stat., silv. 1.2.138 (*thalami ... iuga*).

4.4. Eine mehr verspielte Variante 'symbolischer' Wortstellung, die nicht im Gebiet des Pathetischen, vielmehr des Heiteren (aber nicht des Komischen) liegt, dürfte die von allen Kommentatoren bemerkte und erwähnte Verschränkung („solche Verschränkung von drei Doppelgliedern ist selten": Kießling-Heinze; Horatius Oden und Epoden[9], Berlin 1958) der Wortstellung des horazischen Verses carm. 1.93.21f. darbieten:

nunc et latentis proditor intimo / gratus puellae risus ab angulo

"The arrangement is highly artistic" (C. L. Smith, Odes and Epodes of Horace[2], Washington DC, 1902, ad l.c.), aber nicht nur, wie ich meine, im Sinn virtuoser Geschicklichkeit: das sprachliche Kunststück dient einem künstlerischen Zweck, der Nachmalung des Suchens, das in der Wirklichkeit vom Vernehmen des das sich versteckt haltende Mädchen verratenden Lachens zum Finden im innersten Winkel des Hauses führt, im sprachlichen Ausdruck aber von den qualifizierenden, vorläufig alles noch offenlassenden, zum Suchen nach den Ergänzungen einladenden Wörtern *latentis*, *proditor*, *intimo*, *gratus* hin zu den der Reihe nach aufzustöbernden, vorerst nur qualifizierten Nominalbegriffen *puellae*, *risus* und schließlich zu dem das glücklich erreichte Ziel benennenden *angulo*.

5.1. Es ist von vornherein zu erwarten, daß die ebenso kunstvolle wie pathetische Sprache der vedischen Dichter Beispiele für symbolische Sprachmalerei bietet. In der Tat ist es diese Sprache, die zunächst mein Interesse auf das Phänomen gelenkt hat und an der es mir als ein für die ausschöpfende Interpretation verwertbares Prinzip zuerst klargeworden ist.

Es folgen einige mir besonders einleuchtend erscheinende, nach Möglichkeit bekannteren Gedichten des RV entnommene Beispiele:

5.2. RV 5.59.2ab *amád eṣām̐ bhiyásā bhúmir ejati*
naúr ná pūrṇá kṣarati vyáthir yatí

„Von ihrem (der Marut, d.h. der Monsunwinde) Ansturm hüpft (zuckt heftig) die Erde vor Furcht, wie ein volles (vollgeladenes und daher tief im Wasser liegendes) Schiff (mit überspültem Deck) fließt (d.h. trieft) sie, im Strauchelgang sich bewegend."

„Im Strauchelgang sich bewegend" meint natürlich, auf das Schiff bezogen: rollend und stampfend vorwärtsschaukelnd, auf

die Erde: 'schwankend', wie das in analogem Zusammenhang gebrauchte *vicāriṇī* 5.84.2[6]).

Zeile b zeigt eine leichte Abweichung von der Norm: sie stellt eine elf-, statt zwölfsilbige Jagatī dar. Üblichstes Schema wäre, mit Zäsur nach der fünften Silbe: ⏑ – ⏑ – ⏑ | ⏑ – ⏑ – ⏑ –. Dem würde eine, mehrfach von Sprachforschern vermutete zweisilbige Lesung von *naur* (*naür*)[7]) gerecht. Linguistische Notmaßnahmen sind aber keineswegs erzwungen. Es kann sich handeln, und handelt sich offenbar, um einen Vertreter des Typus 'typisch unterzählige Jagatī', d.h. um eine Jagatī mit Zäsur nach der vierten Silbe und Fortführung, als stünde sie nach der fünften[8]). Der Vers ist mit, wie nur billig (wo sonst gäbe es ein zweisilbiges aus *āu* entstandenes *aū* im RV? man kontrastiere das zweisilbige *aū* von *titaü*, das auch im klassischen Sanskrit fortlebt!), einsilbig gelesenem *naus* korrekt — er 'scheitert' nicht, wenn er auch ein wenig holpert (in der Kadenz vor der Zäsur: die 'Nebenform' – ⏑ – – statt der viel gewöhnlicheren 'Hauptform' ⏑ – ⏑ –; nach der Zäsur: 'typische Unterzähligkeit'), d.h. 'im Strauchelgang geht' — und damit die ebenfalls 'im Strauchelgang gehenden' Schiff und Erde symbolisch nachahmt.

5.3. Deutlicher, weil nun wirklich unregelmäßig gebaut, ist RV 7.88.3c *ádhi yád apâm snubhíś carāva*

„[Wenn wir beide, Varuṇa, das Schiff besteigen, wenn wir es auf die Mitte des Ozeans treiben], wenn wir mittels der Rücken der Wasser (d.h. über die hohen Wogen) uns bewegen werden . . .".

---

[6]) Vgl. H. Lüders, Philologica Indica 764. Abweichungen von Lüders (wie auch passim von Geldner), die im gegenwärtigen Zusammenhang ohne Interesse sind, lasse ich unerörtert.

[7]) So zuerst W. Streitberg, IF 3,392. Neuerdings hat man, erwartungsgemäß, einen 'Laryngal' zu Hilfe gerufen: vgl. hierzu Thieme, Language, Vol. 31,434 nebst Anm. 4 (= P. Thieme, Kl. Schriften [1971] 702).

[8]) Vgl. H. Oldenberg, Prolegomena (1888) 66ff. betreffend über- und unterzählige Triṣṭubh- und Jagatī-Reihen. Oldenberg (o.c. 67 Anm. 1) wie Alsdorf (ZDMG 100, 623) neigen dazu, die Zahl der als hierher gehörig auffaßbaren Verszeilen durch 'Änderungen' einzuschränken (so akzeptiert Oldenberg, Noten, z.B. auch die Aussprache *naür*), wozu ich schlechterdings keine Veranlassung sehe. Vgl. auch H. Oldenberg, Zur Geschichte der Triṣṭubh (NGGW 1916) 490ff., insbes. 510ff. Um von den spätvedisch wie klassisch wohl vertretenen Typen mit Überzähligkeit zu schweigen — selbst die (spätvedisch seltenere) typisch unterzählige Jagatī lebt in dem beliebten klass. Metrum *rathoddhatā* (– ⏑ – | ⏑ – ⏑ – ⏑ –) kräftig weiter.

Lesen wir, wie selbstverständlich, das *ā* vom *apām* zweisilbig (*-paam*), ergibt sich eine Skandierung: ⏑⏑⏑⏑–⏑–⏑–×. Das wäre eine durchaus mögliche Triṣṭubh — allerdings wieder mit einer überaus seltenen 'Nebenform' im fünfsilbigen Eingang: ⏑⏑⏑⏑⏑ statt ×–×– – — mit vollständig normaler Kadenz von Mittelstück (–⏑) und Ausgang (–⏑–×), wenn nur eine Zäsur nach der fünften Silbe stünde! Eine unregelmäßig (nach der dritten oder sechsten Silbe — mit einsilbig zu lesendem *-pām*) plazierte Zäsur anzunehmen, ist schwer möglich, da die zweite Silbe nach der Zäsur, die unbedingt kurz sein müßte, beide Male lang, der Vers also nicht gerettet wäre. Wieder erscheinen mir irgendwelche Notmaßnahmen[9]) unangebracht. Die Zeile, deren einzige Unregelmäßigkeit die Nichtbeachtung der Zäsur darstellt — oder, besser gesagt, ihre überraschende und ihrem Wesen widersprechende, gewissermaßen gewaltsame Verlegung in das Innere des Wortes *apām*, das also als **apa|am* zu lesen ist, symbolisiert die Bewegung des Schiffes, sein Erklettern der Woge (durch den Eingang ⏑⏑⏑⏑⏑) und die plötzliche Unterbrechung des Anstiegs (Zäsur im Wortinnern) auf ihrem Gipfel.

Es ist nur ein kleines Kunststück. Die durch das Wortende markierte Zäsur ist sozusagen der schwächste Punkt der vedischen Triṣṭubh: schon öfters in spätvedischer Metrik (Oldenberg, Zur Geschichte der Triṣṭubh 503 = Kl. Schriften (1967) 1229), noch entschiedener in epischer Zeit (Oldenberg, o.c. 506) und schließlich ganz und gar in den klassischen Triṣṭubh-Typen Indravajrā, Upendravajrā und Svāgatā bleibt sie ganz unbeachtet.

Aber das kleine Kunststück bereitet ein größeres vor, das die letzte Zeile des Verses bringt.

5.4. RV 7.88.3d *prá preṅkhá īṅkhayāvahai śubhé kám*
„möchten wir uns dann schaukeln zur Pracht (in prachtvoller Weise) in der Schaukel [des Schiffes]".

Wieder ein Vers ohne Zäsur nach vierter oder fünfter Silbe und wieder ein Vers, der normal — in diesem Fall auch im Eingang normal — wird, sobald wir uns entschließen, die Zäsur in das Innere eines Wortes, in diesem Fall nach den ersten beiden Silben von *īṅkhayāvahai* 'möchten wir uns schaukeln', zu denken:

– – ⏑–⏑ | – ⏑ – ⏑ – – .

[9]) Am ehesten noch *s^{a}nubhis* für *snubhis*, d.h. ungewöhnliches zweisilbiges *apām* statt gewöhnlichen **apaam*, und sprachlich nicht zu rechtfertigendes *s^{a}nu-* statt des gemäß starker Prāsumption erwarteten *snu-*: der RV bietet dies sonst immer (8× einfaches *snu-/sno-*, 10× *-snu-* als Hinterglied in *ghṛtasnu-*), wie auch die analog gebauten *jñu-*, *dru-*, einsilbig.

Der vorwärts gerichteten Bewegung des Schiffes (Zeile c) wird hier Schaukeln zugefügt, und zwar mit entsprechender, die erste bestätigender Symbolisierung durch das Metrum: durch die mitten ins Wort verlegte Zäsurpause, die das abrupte Zurruhekommen der Schaukelbewegung, wenn sie ihren jeweiligen Höhepunkt erreicht hat, abmalt. Das Metrum zeigt eine weitere Eigentümlichkeit: der regelmäßig sich umkehrenden Schaukelbewegung entsprechend ist es umdrehbar, es kann wie von vorn nach hinten, von hinten nach vorn gelesen, oder besser: vom Hörer des vedischen Gedichts gehört werden. Es ist zwar sehr viel schwerer, dergleichen zu erlauschen, als es einem geschriebenen Schema abzusehen. Allein, wir dürfen nicht vergessen, daß es Gottheiten sind, in diesem Fall Varuṇa, 'durch dessen Größe die Geschöpfe weise sind' (RV 7.86.1a), an die die Gedichte gerichtet werden — und 'die Götter lieben sozusagen das, was nicht augenscheinlich ist' (z.B. Ait. Br. 3.33.7 *parokṣapriyā iva hi devatāḥ*).

5.5. RV 7.86.4d *áva tvānemá námasā turá iyām*

„Möchte ich durch [diese] Verbeugung [vor dir, dem Gott Varuṇa] als Schuldloser zu dir vorbeikommend (*turás*) gelangen".

„*turáḥ* besagt, daß der Beter auf seinem Sühnegang durch alle Hindernisse zum Ziel zu dringen hofft": Oldenberg (*Noten*), der also *turá-* zu *tṝ* 'überqueren, vorbeikommen' (vgl. auch Grassmann unter *túr*) stellt. Um der metrischen Entgleisung — statt des erwarteten Triṣṭubh-Ausgangs ⏑ – ⏑ erhalten wir ⏑⏑⏑ –, also eine kurze Silbe zuviel und außerdem noch eine Kürze statt der gebotenen Länge an der vorletzten Stelle — abzuhelfen, hat man allerlei ebenso willkürliche wie billige Textänderungen erwogen. Die Überlieferung ist gewiß zu halten. Der aus dem Gleis geratende metrische Verlauf versinnbildlicht den eiligen Umweg, auf dem der Beter den Gott erreichen möchte, zu dem der gradgleisige Weg durch die dazwischenliegende Sünde verbaut ist. Vermutlich spielt der Dichter auch mit der Doppeldeutigkeit von *turá-*, das sowohl zu *tṝ* 'vorbeikommen' wie zu *tvar* 'eilen' gehören kann, also eigentlich mit 'eilend/vorbeikommend am dazwischenliegenden Hindernis' zu übersetzen wäre.

5.6. RV 10.95.10a *vidyúnn á yá pátanti dávidyot*

„die da hell aufleuchtete wie ein [herab-]schießender Blitz".

Der Triṣṭubh-Zeile – ⏑ – ⏑ | ⏑ – – ⏑ – – fehlt eine Silbe, und zwar unmittelbar nach der Zäsur. Wir werden hier eine kurze Pause machen, die die Schrecksekunde versinnbildlicht, die in der Wirk-

lichkeit der hier im Vergleich genannte Blitz auslöst. Man könnte auch erwägen, mit Berufung auf Kena Up. 4.4 . . . *yad etad vidyuto vyadyutad ā itīn, nyamīmiṣad ā iti* „was da als des Blitzes [Licht] aufgeblitzt hat: [so daß man] 'ā' [sagt], was da die Augen hat schließen lassen: 'ā'", einen mit eingezogenem Atem gelauteten Schreckton — also ein, strikte gesehen, außersprachliches Element, das in der Überlieferung nicht angegeben wäre — einzufügen.

5.7. RV 3.59.2d *naínam áṃho aśnoty | ántito ná dūrát*

– – – – – –⏑ | – ⏑ – ⏑ – –

Den überlangen Eingang (sieben statt fünf Silben vor Zäsur) loszuwerden, wie es seit Oldenberg, Prolegomena 86, mehrfach (vgl. Oldenberg, Noten) versucht wurde, erfordert gewaltsame Eingriffe. Denkt man sich *aṃho* 'Engigkeit, Bedrängnis' fort, ergibt sich eine korrekte Folge –⏑–⏑ | . Natürlich darf man es nicht streichen: die Überfüllung des Verseingangs durch die Silben des Wortes für Engigkeit malt den Begriff 'Engigkeit'. So schon Thieme, Mitra und Aryaman (New Haven 1957) 44.

6.1. Natürlich glaube ich nicht, ein Rezept gefunden zu haben, mittels dessen man nun alle metrischen Anstöße in rigvedischen Versen — oder was wir als solche zu erkennen glauben — rechtfertigen kann. Es scheint mir nur eine von mehreren Möglichkeiten, die man erwägen sollte, ehe man sich zu Textänderungen oder willkürlichen Ausspracheregelungen (**naüs*, **sᵃnubhis*) entschließt. Schon Oldenberg hat übrigens seine anfängliche (relative) Bereitschaft zu Konjekturen später durch eine differenziertere (und konservativere) Betrachtungsweise ersetzt (lehrreich in dieser Beziehung ist z.B. ein Vergleich von Oldenberg, Prolegomena 83, und Oldenberg, Noten 2,41 über RV 7.50.4ab).

6.2. Zwei Fälle, in denen eine kompliziertere Unregelmäßigkeit sich mit Hilfe unseres Prinzips erklären läßt und die eben deshalb eine stärkere Beweiskraft haben, mögen die Beispiele aus dem RV beschließen.

RV 4.26.4ab *prá sú ṣá víbhyo maruto vír astu*
prá śyenáḥ śyenébhya āśupátvā

„Voraus stehe, ihr Marut, den Vögeln der Vogel, voraus der Falke den Falken, der schnelldahinstürzende . . .".

Während die erste Zeile des dem Indra in den Mund gelegten Verses eine ganz tadelfreie Triṣṭubh (⏑⏑–⏑–|⏑⏑–⏑–⏑) bietet, scheint die zweite metrisch hoffnungslos mißraten: –––––(⏑)⏑–⏑––, also

keine Zäsur nach der vierten oder fünften Silbe; keine Kürze in der zweiten Silbe nach der Zäsur, falls man sich entschließen würde, eine unregelmäßige Zäsur nach der dritten anzuerkennen; eine ihrerseits der Rechtfertigung bedürftige[10]) mitten ins Wort fallende Zäsur (nach *śyene-*), falls man *-bhya* als *bh(i)ya* interpretiert (mit Oldenberg).

Eine leichte Änderung der Wortstellung würde das Metrum heilen:

prá śyenébhyaḥ śyená āśupátvā

\- - - - | - ◡ - ◡ - -

Wir bekämen eine Triṣṭubh, deren 'typische Unterzähligkeit' sich unschwer als Versinnbildlichung der Schnelligkeit des *āśupátvan*, des 'schnelldahinstürzenden' Falken motivieren ließe.

Diese Änderung sei aber nun nicht etwa ernsthaft vorgeschlagen! Entschieden trete ich vielmehr dafür ein, die Überlieferung zu halten, dabei allerdings die Voraussetzung zu machen, daß die durch eine einfache Wortumstellung rekonstruierte Zeile die Form zeigt, in der sie zunächst vom Dichter konzipiert wurde — sie entspricht ja in der Wortordnung (*śyenebhyaḥ śyenas*) der der ersten Zeile (*víbhyas . . . vis*), — und die er dann selbst gewaltsam geändert und metrisch verdorben hat (damit der aufmerksame Hörer die Absicht merkt!), indem er den 'Falken', d.h. symbolisch das Wort für den Falken, den andern 'Falken', d.h. dem Wort für sie, 'voraus stehen' ließ, wie es Indra wünscht.

6.3. RV 8.59 (vāl. 11).2c *yá sisratū rájasaḥ pāré ádhvanaḥ*
„welche (Indra und Varuṇa) ihre Reisewege an das jenseitige Ufer des Raums schnellen lassen . . ."[11]).

Die Idiomatik des Ausdrucks *adhvanaḥ sisṛ-* 'die Reisewege schnellen lassen' entspricht der des späteren *adhvānaṃ dhāvaya-* (PB 6.3.15) so, wie *bāhavā pra + sisṛ* 'die Arme vorwärts schnellen' (RV 2.38.2, 7.62.5) einem späteren *bāhū pra + sāraya-*, und *sísrat-* '[den Weg] springen lassend, schnellend', d.h. 'ihn schnellstens zurücklegend' (RV 5.54.10), einem späteren *dhāvaya-* (PB 16.13.12 usw.) '[seinen Weg] schnell laufen lassen', d.h. 'ihn mit höchster Eile zurücklegen'[12]), entsprechen. Vergeblich, wenn auch mit

[10]) Vgl. o. zu 7.88.3c u. d.

[11]) D.h. 'die auf ihren Wegen das Ende des Raumes in gewaltigem Satz erreichen': Thieme, ZDMG 111 (1961) 112.

[12]) Vgl. Thieme, *Pratidānam . . . Studies presented to F. B. J. Kuiper* (1968) 384.

bemerkenswertem Mut, scheint mir, bemüht sich J. Narten, MSS 26 (1969) 81 ein ('mit Sicherheit'!) intransitives *sisṛ-* 'dahin eilen' (da *sṛ* 'springen, lossprungen, loslaufen' — nicht: 'dahineilen' — ein rein punktuelles Verb ist, kann es als Intransitivum, d.h. Nichtfaktitivum, nur einen Aorist, ein Futur und ein Perfekt, kein Präsens, bilden) nachzuweisen, um bei einer, wie es mir jedenfalls vorkommt, kläglich nichtssagenden Übersetzung von RV 8.59.2c zu landen: 'die beide am Ende des Luftraums ihre Wege eilen'. Das eigentliche Problem, wieso hier an den Präsensstamm *sisṛ-* die Perfektendung *-atuḥ* gefügt und so ein wahres Monstrum geschaffen wird, erklärt sich die überaus scharfsinnige Grammatikerin 'wohl aus dem Bemühen des Dichters anstelle einer Wendung mit der geläufigen 3.Pl. (*yé sisrate*) eine rhythmisch gleiche Wendung mit der erforderlichen 3. Dualis zu erhalten . . .': Matth. 23.24.

Suchen wir nach einem ernsthaften künstlerischen Motiv für die Bildung der Zwitterform *sisratuḥ*, in der sich Gegenwart und Vergangenheit verschränken, einem Motiv also, das nicht nur dem Grammatiker genügt[13]), sondern auch einem Interpreten einzuleuchten vermag — so bietet sich der Wunsch des Dichters, die unvorstellbare Schnelligkeit der göttlichen Reisen, also die wunderbare Allgegenwart Indras und Varuṇas — da sie sich nun einmal nicht schildern läßt — so eindrucksvoll wie möglich zu versinnbildlichen: die Verbform, die von den Reisen in der Gegenwart zu sprechen beginnt (*sisr-*) muß bereits in der Vergangenheit enden (*-atuḥ*): sie dauert länger als der gewaltige Sprung durch das Weltall, den sie aussagt[14]).

---

[13]) Der wohl z.B. auch 'ohne Mühe' der Aufforderung J. Nartens zu folgen und sich eine Frau vorzustellen vermag, die den ihr lästig ins Gesicht fallenden Zopf — nicht etwa immer wieder (*asakṛt*) mit der Hand von der Wange 'wegschnellt' ([*apa*]*sâraya-*), wie ich ZDMG 100, 115 Kālidāsas Ausdruck (Meghadūta, ed. Hultzsch, Vers 85) übersetzt habe, sondern — „'mit der Hand von der Wangenrundung wegspannt', d.h. die Hand hält den Zopf wie ein ausgestrecktes Körperglied von der Wange weg ausgespannt, so daß er sie nicht berühren kann" (Narten, o.c. 93) — ohne sich die Frage zu stellen, wie lange denn die Unglückliche jeweils — sie tut es ja immer wieder (*asakṛt*) — in dieser ungraziösen, geradezu lächerlichen Haltung verweilend vom Dichter — weltberühmt als Schilderer weiblichen Charmes — gedacht sein soll.

[14]) Ich fürchte, Dichter haben nicht das innige Verhältnis von Grammatikern zu grammatischen Elementen, noch auch nur eine individuelle Vorliebe für ein Suffix, wie sie J. Narten (o.c. 82 [2.1.5 a.E.]) dem Vāmadeva zutraut und nachsagt. Was sie lieben, ist der plastische, wenn nötig erst noch zu

6.4. Auf einer höheren Ebene stilistischer Gestaltung liegt das Folgende. In Bṛhad-Ār.-Up. 4.4.4 beginnt der Autor das Gleichnis von der sich verpuppenden Raupe (die dann als Schmetterling wiedererstehen wird), bringt es aber nicht zum erwarteten Ende, sondern führt statt dessen — in 4.4.5 — ein anderes, ihm wohl 'schöner' erscheinendes ein, das Gleichnis von der Teppichweberin, die ein ursprüngliches Stück ihres Gewebes auftrennt und durch 'ein schöneres Bild' ersetzt: die Darstellung ahmt offenbar symbolisch das Verhalten der im zweiten Bild geschilderten Bilder webenden Teppichknüpferin nach. Vgl. auch Thieme, Upanischaden, Ausgewählte Stücke (Reclam 1966) S. 60f.

7.1. Unpathetisch zwar, aber desto kunstvoller sind die Formulierungen des Grammatikers Pāṇini. Ganz ohne Gefühl ist freilich auch der Grammatiker nicht. Seine Teilnahme, seine Freude an komplizierter Harmonie, sein mißbilligendes Erstaunen über Regelwidrigkeiten gilt — zwar nicht den Tatsachen und den Verhaltensweisen der lebendigen Wirklichkeit, aber doch — den Tatsachen und dem Verhalten der Sprache. Ohne die Voraussetzung einer solchen gefühlsmäßigen Teilnahme, wird man die beiden folgenden eigentümlichen Formulierungen Pāṇinis kaum ganz zureichend würdigen können.

7.2. Pāṇ. 6.4.111 *śnasor allopaḥ* [*kṅiti* 98 *sārvadhātuke* 100]. „[Vor einem *sārvadhātuka* (so genannten Suffix: 3.4.113)] ereignet

suchende und ganz neu zu prägende Ausdruck. Die Form *sasṛmāṇám* (RV 4.17.14b), um die es sich an der angezogenen Stelle handelt, stellt, ebenso wie *śśratuḥ*, eine Verschränkung zweier Zeiten dar. Diesmal führt die Vergangenheit (*sasṛ-*) und folgt die Gegenwart (*-māná-*), und diesmal scheint die Verschränkung nicht 'symbolisch abmalend', sondern rein sachlich schildernd gemeint: *ny étaśaṃ riramat sasṛmāṇám* 'den Etaśa, der dabei ist (*-māná-*) losgesprungen zu sein (*sasṛ-*), bringt er zum Stehen', d.h. das 'Losgesprungensein' kommt nicht dazu, vollendete Vergangenheit zu werden (sonst wäre allein die echte Perfektform *sasrāṇám* 'der losgesprungen war' am Platz), es wird noch in dem Moment, in dem es vor sich geht, zum Stillstand gebracht, wie es die Zwitterform — man könnte von einer normalerweise weder logisch noch grammatisch möglichen 'Präsensform perfektiven Aspekts' sprechen — zu veranschaulichen sucht.

Natürlich denke ich nicht daran, die Notwendigkeit sorgfältiger grammatischer Analyse eines Denkmals verschollener Sprache zu bestreiten. Daß aber die Grammatik, deren schwierigen und komplizierten Anforderungen gerade J. Narten in so hochkompetenter Weise sich zu stellen und gerecht zu werden pflegt, das letzte Wort haben soll, wenn es sich um das Verstehen von in solcher Sprache geformter Dichtung handelt, daran habe ich meine gründlichen, und ich meine: wohlgegründeten, Zweifel.

sich Schwund des kurzen *a* (*at*) des präsensbildenden Elements *śna* (d.h. des infigierten Suffixes *śnam* der 7ten Präsensklasse; es heißt *śna*, nachdem der symbolische Laut *m* seine Wirkung getan und das Suffix infigiert ist [1.1.47]: *rudh* + *śnam* > *ru* + *śna* + *dh*) und der Wurzel *as* ('sein')."

Demnach: *ru* + *śna* + *dh* + [*sārvadhātuka*, z.B.] *anti* > *ru·n·dh·anti*, *as* + *anti* > *s·anti*.

Pāṇini hätte eigentlich **śnāsor* (< *śna* + *asos*) sagen müssen. Er hat statt dessen den — ihm erstaunlichen — Schwund des kurzen *a*, das bei einem präsensstammbildenden Suffix wie bei einer Wurzel in nur in diesen Fällen zu beobachtender Weise einen einzelnen Konsonanten übrigläßt — in seiner Formulierung sich symbolisch spiegeln lassen: $\bar{a} - a = a$.

7.3. Pāṇ. 6.3.34 *striyāḥ puṃvad bhāṣitapuṃskād anūṅ samānādhikaraṇe striyām apūraṇipriyādiṣu* [*uttarapade* 6.3.1].

„[In einem Kompositum] mit identischer [Bezeichnungs-]Grundlage (d.h. in einem Kompositum, in dem beide Glieder in gleichem Kasus zu denken sind) ereignet sich [vor dem zweiten Glied] Behandlung wie ein Mann/Maskulinum, wenn eine Frau/ein femininer Stamm — außer auf *ū* —, zu dem ein Maskulinum in der Sprache vorhanden ist, vorausgeht, und eine Frau/ein femininer Stamm folgt, außer wenn usw."

Die Regel bezieht sich auf ein Karmadhāraya wie *kumāraśramaṇī* (Pāṇ. 2.1.70) 'eine Nonne, die Jungfrau ist', zusammengesetzt, gemäß 2.1.4, aus *kumāry eva śramaṇī*; auf Bahuvrīhis wie ved. *práyatadakṣiṇa-* 'der das Opfergeschenk dargereicht hat', aus *prayatā dakṣiṇā yena*; *garbhibhārya-* 'dessen Frau eine Schwangere ist', aus *garbhiṇī bhāryā yasya* usw.[15])

Das konstatierte Verfahren der Sprache, die unter den definierten Umständen alle Feminina, Adjektiva wie Substantiva, auch so eminent feminine und so eminent weibliche Begriffe benennende Stämme wie *kumārī* 'Jungfrau' (neben *kumāra-* 'Knabe; Jüngling'), *garbhiṇī* 'Schwangere' (neben maskulinem *garbhin-* 'schwanger', im übertragenen Sinn [z.B. ŚB 6.1.2.6]) 'wie Maskulina/Männer

[15]) Vgl. auch J. Wackernagel, Altind. Gramm. II 1 § 21b und d (S. 51ff.). Beiläufig sei bemerkt, daß die von Wackernagel für die Behandlung der Vorderglieder von Karmadhārayas verantwortlich gemachte Regel Pāṇ. 6.3.42 es nur mit den in 6.3.37–41 gelehrten Ausnahmen zu 6.3.34, die für ein Karmadhāraya nicht gelten sollen, zu tun hat. An und für sich ergibt sich z.B. *kumāraśramaṇī* bereits aus 6.3.34.

behandelt', wird von Pāṇini symbolisch 'abgemalt', indem er das weiblichste aller weiblichen Wörter, das Wort *strī* 'Frau', 'femininer Stamm', selbst von einem männlichen Adjektiv (*bhāṣitapuṃska-*) qualifiziert sein läßt. Eine schockierende Maßnahme — Böhtlingk beurteilt sie mit 'befremdend' offenbar allzu milde —, die wohl das schockierte Gefühl des der Logik der Sprache nachspürenden Pāṇini ahnen läßt, das ihn befiel, als er Komposita der genannten Art als erster analysierte und die tatsächlich überaus merkwürdige, der grammatischen Rationalität geradezu hohnsprechende Ratio ihrer Bildung ihm zum Erlebnis wurde[16]).

Schwerer zu beantworten dürfte die Frage sein, warum Pāṇini sich in seiner Formulierung eine zweite Anomalie erlaubt und statt des erwarteten Ablativs *an·ūṅas* die endungslose Form *anūṅ*, also gewissermaßen eine auf durch *luk* (1.1.61) geschwundene Ablativendung ausgehende Form braucht[17]). Für möglich halte ich es, daß Pāṇini durch ein Symbol andeuten will, daß von jetzt an von dem in 6.3.1 gegebenen Thema: *alug uttarapade* 'Nicht-Schwund (*aluk*) vor dem zweiten Kompositionsglied' nur der Terminus *uttarapade*, nicht aber der Terminus *aluk* weiterhin in Kraft ist, vielmehr die allgemeine Regel 2.4.71 [*luk* 58] *dhātuprātipadikayoḥ*, nach der das Vorderglied eines Kompositums — und von einem Vorderglied (des Typus *vadhū-*) ist ja mit dem Ausdruck *anūṅ* die Rede — seine Kasusendung durch *luk* verliert, wieder Gültigkeit hat.

8.1. Aus der Dichtung des klassischen Sanskrit gebe ich nur ein Beispiel, das überdies manchem nicht so gar überzeugend klingen mag. Jedenfalls wird man es als einen instruktiven Beleg gelten lassen müssen für die Neigung und Fähigkeit, mit der Sanskrit-Sprache zu spielen, die sich in ihren Anfängen schon im RV zeigt, wie ich darzutun versucht habe, und schließlich ins fast Unermeßliche wächst. Und Symbolisieren ist ja immer eine — bisweilen sehr ernsthaft gemeinte — Form des Spielens.

---

[16]) Man bemerke, daß Candra 5.2.29 die Regel so umformuliert, daß ihr Wortlaut keine Anomalie mehr enthält. Die Kāśikā erklärt Pāṇinis Ausdruck *bhāṣitapuṃskādanūṅ* für ein Bahuvrīhi mit (unregelmäßigem) Nichtschwund (*aluk*) der Kasusendung des Vorderglieds (und unregelmäßigem Schwund [*luk*] derjenigen des Hintergliedes), das man übersetzen müßte 'nach einem nicht auf *ū* endenden [Femininum], zu dem ein Maskulinum in der Sprache vorhanden ist'.

[17]) Die Kāśikā behauptet *luk* der Ablativendung zwar nicht ausdrücklich, setzt sie aber in ihrer Ausdrucksweise voraus (vgl. o. Anm. 16).

Der Vers ist mir aufgestoßen in einer modernen Anthologie: *Subhāṣita-Ratna-Bhāṇḍāgāra* [8], Bombay 1952, 186b Vers 5:

yasya ṣaṣṭhī caturthi ca
vihasya ca vihāya ca
ahaṃ kathaṃ dvitīyā syād
dvitīyā syām aham katham

Lange habe ich mit dem zunächst ganz harmlos aussehenden Vierzeiler nichts anfangen können, bis mir einmal ein junger indischer Gelehrter mitteilte, er stelle, der Überlieferung gemäß, die an ihren Vater gerichtete Antwort der Tochter des großen Grammatikers Bhaṭṭojīdīkṣita dar, ihm erteilt, als er ihr zumutete, einen — vermutlich vermögenden, aber — dummen Schüler zu heiraten. Das Gedichtchen kann demnach nicht älter sein als das erste Viertel des 17. Jahrhunderts. Die Tochter, die, vermutlich, hinter einem Vorhang versteckt, den Unterricht ihres Vaters belauscht, und dabei nicht nur ein Urteil über die Schüler ihres Vaters sich gebildet, sondern auch für sich selbst kräftigen Nutzen zu ziehen verstanden hat, überrascht ihn natürlich mit der geschliffenen Improvisation, die gleich zwei ganz verschiedene Interpretationen zuläßt, wie man alsbald erkennt, wenn man den Zusammenhang, in den sie zu stellen ist, erfahren hat:

1. „Für den *vihasya* (Absolutiv von *vi* + *has*) ein Genitiv (*ṣaṣṭhī*) (wie *Rāmasya*) und *vihāya* (Absolutiv von *vi* + *hā*) ein Dativ (*caturthī*) (wie *Rāmāya*) ist — wie könnte '*aham*' ('ich') ein Akkusativ (*dvitīyā*) (wie *Rāmam*) sein? —, wie könnte ich dessen Zweite ('Ehehälfte') sein?"

Mit der Deklination der *a*-Stämme (Paradigma: *Rāma-*) beginnt in Bhaṭṭojīdīkṣitas großem Werk, der hochberühmten *Siddhāntakaumudī*, die 'Lehre von den Wortformen' (*śabdādhikāra*). Weiter als über den allerersten Anfang scheint also der glücklose Heiratskandidat nicht gediehen zu sein.

2. „Dem die sechste und die vierte [als Ehefrau ins Auge gefaßte Jungfrau] unter Lachen und ihn verlassend [weggegangen, verschwunden sind] (d.h. der schon mindestens sechs Mädchen vergeblich zu heiraten wünschte) —

wie könnte dessen zweite [als Ehefrau ins Auge gefaßte Jungfrau und Gattin] ich sein (höchstens die siebente könnte ich sein!)?

Wie könnte ich [überhaupt] eine Zweite sein (ich pflege immer an erster Stelle zu stehen)!"

Ich vermute, daß der im einleitenden Nebensatz notwendig zu ergänzende Ausdruck *gate* 'weggegangen, verschwunden' selbst in symbolisch gemeinter Weise 'weggegangen, verschwunden ist', 'sich spurlos verabsentiert hat'.

9.1. Es stellt sich die Frage, ob solche — zunächst natürlich immer in ganz besonderen Zusammenhängen auftretenden — Symbolismen auch usuell werden, also ins Sprachsystem eingegliedert werden können. Grundsätzlich kann sie kaum verneint werden, wenn es auch schwierig ist, sichere oder doch wenigstens wahrscheinliche Beispiele aufzutreiben.

9.2. Nur rigvedisch ist die hochsprachliche Form *aśrīra* 'unschön, häßlich'. Später (seit AV) begegnet nur ein auch von Pāṇ. 6.2.42 verbürgtes *aślīla* 'dass.', natürlich eine (östlich-)volkssprachliche Form: der Begriff 'unschön' — übrigens gerade auch von 'unschöner Sprache' — wird durch einen volkssprachlichen, d.h. als 'unschön' betrachteten Ausdruck bezeichnet, in einer Sprache also, von der man nicht wie von der 'der Weisen' sagen kann *bhadraiṣām lakṣmīr níhitāddhi vāci* 'eine glückhafte Schönheit (*lakṣmī-* = *śrī-*) ist in ihre Sprache hineingelegt' (RV 10.71.2).

9.3. Lautumstellungen beruhen häufig auf Tabutendenzen. *siṃha* 'Löwe' für **hiṃsa* (wie schon Patañjali, Mahābh. I 31.16 voraussetzt) gehört hierher (vgl. Thieme, Heimat der idg. Gemeinsprache [1953] 55), wohl auch *taskara* 'Dieb', falls aus **tsaraka* (zu ved. *tsar* 'schleichen') umgestellt, wofür ich votieren möchte[18]). Im genannten Zusammenhang läßt Patañjali, hier dem Yāska[19]) (Nir. 1.2.1) folgend, auch *tarku-* 'Spindel' aus **kartu*, zu *kṛt* 'drehen, spinnen', umgestellt sein. Ganz richtig kann das nicht sein. Lat. *torquēre* 'drehen' (nebst seinen Verwandten in anderen idg. Sprachen), das zu *tarku-* stimmt, zeigt, daß die alte Form der Wurzel

---

[18]) Auch noch, nachdem mir jetzt S. Insler's Erklärung von *taskara* (Die Sprache XVI, 1970, 138ff.) bekanntgeworden ist. Sie scheint mir eine Häufung von Singularitäten (**tṃs* > **tas* als Ablautsform von *tamas*, *-kara-* für *cara*, ausschließlich substantivischen Gebrauch eines als Adjektiv erklärten Stammes) vorauszusetzen, an die ich nicht recht glauben mag. **tsara-* „schleichend" : **tsaraka* „Schleicher" : *mṛta-* „tot" : *mṛtaka-* m. „Leichnam"; *bhṛta-* „unterhalten, gehalten" : *bhṛtaka-* m. „Söldner" usw.

[19]) Die Gelegenheit sei benützt, darauf hinzuweisen, daß die von F. de Saussure, Receuil (1922) 419, gefundene Erklärung von *stoka-* „Tropfen" als einer Umstellung aus **skota-* (zu *ścut* „tropfen") sich schon bei Yāska l.c. findet. Hat er etwa ein **skota-* in der Umgangssprache noch gehört?

**terq*, nicht **qert*, war (von dieser sicherlich auch *tarka-* m. 'Überlegung' (ursprünglich: '[untersuchendes] Drehen')). Also ist nicht *tarku-* 'Spindel', sondern die Wurzel *kṛt* 'drehen, umdrehen' selbst aus ererbtem **tṛk* umgestellt, kaum aus Tabugründen allerdings, aber auch kaum ganz ohne Motiv: die Handlung, die die Wurzel benannte, vollzog man symbolisch an ihr selbst.

Aber auch Tabuumstellungen, wie wir sie z.B. in *siṃha* und *taskara* erkennen zu können glauben, dienen möglicherweise nicht nur der Verunkenntlichung des Namens, der nun die versteckt Bezeichneten nicht mehr 'herbeirufen' kann, sondern auch der magischen Verharmlosung: die Umdrehung der Laute des Namens verkehrt symbolisch das unheilbringende oder unheildrohende Wesen in sein Gegenteil: der 'Harmvolle' (**hiṃsa*) wird harmlos, der durchtrieben und planmäßig vorgehende 'Schleicher' gerät in die gleiche Konfusion, wie die Laute seiner Benennung (**tsaraka* > *taskara*), und wird sich nun, ein Opfer seiner Verwirrung, selbst verraten.

9.4. Der bekannten Regel, daß eine idg. Wurzel nicht mit einer unaspirierten und tönenden Muta zugleich beginnen und enden kann, widerspricht Sanskrit *gad*: Meillet, Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes [8] (1922) 142. Als Bedeutung von *gad* gibt Meillet 'parler'. Es ist aber wahrscheinlich, daß die ursprüngliche Bedeutung 'plappern, schwätzen, [sinnlos] her- oder aufsagen' war. Dann ließe sich die — vom Standpunkt des Idg. anomale — Form der Wurzel als ein symbolisches Nachahmen anomalen Sprechens erklären: eines sinnlosen Sprechens, das also kein vollkommenes Sprechen ist.

Der schon von Bloomfield gemachten Voraussetzung, *gad* sei ursprünglich 'plappern', hat nun allerdings Lüders, Philologica Indica 436, kurz aber scharf widersprochen: „weil weder *gad* noch *nigad* jemals 'plappern' bedeuten". Lüders dürfte aber nur insofern recht haben, als das Verb *gad* nicht notwendigerweise von der abschätzenden Wertung begleitet ist, die unser 'plappern' hervorruft. Das sinn- und verstandlose Aufsagen heiliger Texte — und das wird gern, gerade in älteren Texten mit *gad* benannt[20]) — ist eben gewöhnlicherweise nichts Anstößiges in Indien. Daß es unter Um-

---

[20]) Mahābhārata: *ślokam, sūktam gad*; *sūktam ni* + *gad* ĀśvŚS, ähnlich ŚŚS (vgl. die Nachweise im PW). Natürlich wird nicht bestritten, daß *gad* im späteren klassischen Sanskrit, für das ja die Verwischung von Bedeutungsnuancen charakteristisch ist, schlechthin 'sprechen, reden' meint.

ständen doch abwertend beurteilt werden kann, zeigt der von Patañjali, Mahābh. I 2.15f., beifällig zitierte Vers:

yad adhītam avijñātaṃ nigadenaiva śabdyate
anagnāv iva śuṣkaidho na taj jvalati karhicit

„Was als unverstanden Gelerntes nur mittels (plappernder) Rezitation (*nigada-*) lautiert wird, das brennt nirgendwie, wie Trockenholz auf Nichtfeuer."

So scheint mir Bloomfields Vorschlag *gada-* m. 'Krankheit' (aw. *gaδa* m. muß etwas Ähnliches heißen) von einem *gad* 'sinnlos reden' herzuleiten — als ursprünglich 'das [im Fieberdelirium geschehende] Plappern' — doch recht viel für sich zu haben.

Tübingen P. Thieme

Etymologie — einst und heute

Der entdeckende Mensch ist das Kind des spielenden Menschen. Schon die ältesten uns bekannten Dichter kennen das Wortspiel: das künstliche Kombinieren zufällig ähnlich klingender Worte, das Hand in Hand geht mit einem Herauslösen der Wörter aus ihrem natürlichen, dem Sprechenden herstellbaren Zusammenhang. Das Spektrum solcher Spiele ist breit: es reicht vom billigen Kalauer bis zur witzig-geistreichen Scheindefinition. Nur für letztere Spielart sei ein Beispiel gegeben, noch dazu ein verhältnismäßig modernes, da es nämlich auch uns erlaubt, uns in die Denkweise im analytischen Denken weniger geübter, antiker Menschen hineinzufühlen, die das Spiel als Ernst begreifen. Ich greife heraus F. Schleiermachers berühmte Definition der Eifersucht:

> Die Eifersucht ist eine Leidenschaft,
> die mit Eifer sucht, was Leiden schafft.

Das Nomen „Sucht" wird hier kombiniert mit einer Form des Verbs „suchen" und zugleich herausgelöst aus seinem, dem Sprechenden herstellbaren Zusammenhang mit „süchtig" und „siech"; das Suffix „-schaft" wird kombiniert mit einer Form des Verbs „schaffen" und zugleich herausgelöst aus seinem Zusammenhang mit Bildungen wie „Wissenschaft", „Nachbarschaft", „Eigenschaft" usw.

Natürlich enthält das Verschen nicht etwa Schleiermachers linguistische Überzeugung. Indem er den Zufall ausnützte, ihn spielerisch in einen sinnvollen Zusammenhang verwandelte, ist es ihm aber gelungen, Wesentliches erfassende Aussagen über die Begriffe „Eifersucht" und „Leidenschaft" zu machen, „Wahrheitsformulierungen" zu schaffen, die dem heiteren Spiel einen Anschein tiefen Ernstes geben.

Nur ein kleinster Schritt würde dazu führen, diesen Anschein nicht als „Schein" zu begreifen, sondern als ein „Erscheinen", ein Ans-Licht-Treten der Eigentlichkeit dessen, was die Wörter aussagen, einer Eigentlichkeit, die jenseits des banalen Sprachgefühls liegt — womit das Wortspiel zur „Etymologie" im ursprünglichen Sinn, der Wissenschaft nämlich von der „eigentlichen, wahren" Bedeutung der Wörter, geworden wäre.

Ein solcher Schritt ist tatsächlich immer wieder getan worden. Am deutlichsten in seiner Motivierung analysierbar ist er in den sogenannten „Etymologien" der Brāhmaṇas. Man hat es leicht, über

diese zu lächeln. Wer es aber tut, sollte doch auch Anstoß daran nehmen, daß die repräsentative Zeitschrift unserer Gesellschaft sich „Kratylos" benennt, also nach jenem Dialog des Platon, in dem Sokrates „Etymologien" vorträgt, über die man heute erst recht lächeln oder vielmehr laut lachen möchte. Wir sollten, wie mir scheint, Lächeln wie Lachen unterdrücken und geschichtlich zu verstehen suchen. Die „Etymologien" der Brāhmaṇas, die „Etymologien" des Platon — das sind Meilensteine auf dem langwierigen Wege des Bemühens um die Geheimnisse der Sprache, einer Grundtatsache unseres Menschentums.

Die Brāhmaṇas sind bekanntlich Texte, die nicht etwa die Vorgänge beim feierlichen Opfer beschreiben — das tun die späteren Śrautasūtras —, sondern vielmehr diese als bekannt vorausgesetzten Vorgänge deuten, und zwar in einer durchaus esoterischen, nur dem Eingeweihten zugänglichen Weise. Sie folgen einer bestimmten Logik, einer besonderen Denkgrammatik, die sich strikte unterscheidet von der Logik des täglichen Lebens, von der Denkgrammatik der Beurteilung praktischer Zusammenhänge, und die auch nur vom Eingeweihten erlernt und allein von ihm gehandhabt werden kann und darf. Für die praktische Logik ist das Götteropfer ein Akt der Verehrung, dargebracht persönlich gedachten, als unsichtbar anwesend vorgestellten Himmlischen, die dabei Speise, Trank und Lobpreis erhalten. Für das magische Denken ist es eine Zauberhandlung, die, wenn genau ausgeführt, gewisse erwünschte kosmische oder Lebensvorgänge erzwingt und bei der die Götter bestenfalls als Statisten fungieren, die den Willen des Zauberers auszuführen haben.

Der wesentliche Grundsatz magischer Logik — nicht etwa nur in Indien — ist es, daß Dinge, die einen wichtigen Zug gemeinsam haben, in Wahrheit — nicht in der Wahrheit des täglichen Lebens, aber in der Sphäre höherer, eben der magischen Wahrheit — austauschbar, d.h. identisch sind. Der Zaubernde malt sich ein Bild des geliebten Gegenstandes und gibt ihm seinen Namen: beide, Bild und Person, sind nun identisch. Durchbohrt er mit einer Nadel das Bild, wird die Geliebte vom Pfeil der Liebe getroffen. Die Götter *Mitra* und *Varuṇa* bilden ein Paar, ein Paar bilden auch Himmel und Erde, Tag und Nacht, links und rechts. Also sind für den Opfermagier *Mitra* und *Varuṇa* identisch bald mit Himmel und Erde, bald mit Tag und Nacht, bald mit links und rechts.

Wenn der Opfernde die Opferspeise ins Feuer gießt, so ist das eine *āhuti*-, eine „Eingießung". Aber diese „Eingießung" unterscheidet sich für den spekulierenden Magier ganz wesentlich von einer gewöhnlichen, wie sie etwa in der Küche vor sich geht: sie hat eine magische Kraft. Welche ist das? Sie ergibt sich aus der Ähnlichkeit der Wörter

āhuti- „Eingießung" und *āhūti-* f. „Herbeirufung". Kraft dieser Ähnlichkeit sind die beiden Wörter und die von ihnen benannten Begriffe *magisch* identisch.

„Die *āhutis* sind fürwahr *āhūtis*, mit ihnen ruft der Opfernde die Himmlischen. Das ist das wahre Wesen der ‚Eingießungen' (daß sie nämlich, wenn sie magisch gesehene Handlungen bezeichnen, ‚Herbeirufungen' sind)" — so das Aitareya Brāhmaṇa (1.2.3). Die „Eingießung", alias „Herbeirufung", wird begleitet von einer Rezitation von Rigvedaversen, die dem *hotā* genannten Priester obliegt. *hotā* wird vom Sprachgefühl zunächst auf *juhoti* „gießt", *huta-* „gegossen" bezogen. Das kann aber, so das Aitareya Brāhmaṇa weiter, nicht richtig sein, denn es ist ja ein anderer als der *hotā*, der das Gießen besorgt. Naheliegend ist es in der Tat, *hotā* in Verbindung zu bringen mit *hūta-* „gerufen", *hūti-* „Rufung", *hvāna-* „Ruf", *hvātā* „Rufer", *hvāyayati* „läßt rufen". Dann wäre *hotā* der „Rufer" und identisch mit *hvātā* „Rufer". Das Ait. Br. erwähnt diese Erklärungsmöglichkeit gar nicht. Denn wenn bereits die *āhutis*, die „Eingießungen", *āhūtis* „Herbeirufungen" sind, wie es versichert hat, bedarf es ja gar nicht einer weiteren „Herbeirufung" durch die Rezitation des *hotā*. Das eigentliche Wesen des *hotā* besteht vielmehr, gemäß der magischen Einsicht des Autors, darin, daß er die Götter „herbeifahren läßt": *āvāhayati*. Der Gedanke ist natürlich, daß die durch die *āhutis* „Eingießungen" erfolgten „Herbeirufungen" des Opfers erst durch die Rezitation des *hotā* wirkungsvoll werden: erst diese bewirkt, daß es bei den „Herbeirufungen" nicht bleibt, sondern daß die Himmlischen nun wirklich kommen oder vielmehr kommen müssen.

Nun ist allerdings die Ähnlichkeit von *hotā* und *āvāhayati* so gering, die beiden Wörter haben tatsächlich lautlich so wenig gemeinsam, daß man die Frage stellen muß, inwieweit es überhaupt möglich ist, die ihnen zugrunde liegenden Elemente magisch zu identifizieren. Offenbar hat der Autor die Verbindung von *hotā* und *hvātā* „Rufer", *hūta-* „gerufen" — zwar nicht erwähnt, aber doch — vorausgesetzt. Sein Trick besteht darin, das Element *hvā-* „rufen" mit dem Element *vāh-* in *vāhayati* „läßt fahren" zu identifizieren. Denn *hvā-* und *vāh-* sind nun in der Tat ähnlich, insofern *vāh-* aufgefaßt werden kann als eine Umstellung der Laute von *hvā-*: das *h* scheint nur ans Ende getreten, und damit werden *hvā-* und *vāh-* für den Magier austauschbar. Though it be madness, there's method in it.

Schon Th. Aufrecht hat in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe des Aitareya Brāhmaṇa (1879) richtig bemerkt (S. 432), daß solche „Etymologien", solche „scheinbaren Ableitungen", in den Brāhmaṇas „keineswegs die grammatische Überzeugung des Sprechenden ausdrücken". Wahr sind sie eben *nur* auf der Denkebene der Magie.

So wenig die Identifikationen von *Mitra* und *Varuṇa* mit Himmel und Erde in religionsgeschichtlicher Hinsicht relevant sind, so wenig sind es Identifikationen wie *āhutis* = *āhūtis* usw. in sprachgeschichtlicher Hinsicht.

Immerhin ist es bemerkenswert, daß zwar nicht die Ausdrucksweise, aber doch die Art der Argumentation bereits eine Vorahnung zeigt von der Analysierbarkeit fertiger Wörter in funktionelle Elemente: was hier verglichen wird, sind in Wahrheit die appellativen Bestandteile der Wörter: *hu/ho* „gießen", faßbar in *huta-* und *juhoti*; *hvā/hū* „rufen", faßbar in *hvātā* und *hūta-*; *vāh* „fahren (lassen)", faßbar in *vāhayati*. Aber der klare Begriff der Wurzel und des Suffixes und natürlich seine Benennung selbst fehlt, und die vorschwebenden abstrakten Elemente (*hu/ho*; *hvā/hū*; *vāh*) usw. werden nirgends als solche genannt.

Interessant für die Geschichte der Sprachwissenschaft wird das „Etymologisieren" der Brāhmaṇas in Wirklichkeit erst durch ein sehr viel jüngeres Werk, das einzige Werk der altindischen Literatur, in dem systematisch Möglichkeiten der Etymologie erforscht werden, das Nirukta oder Nirvacana des Yāska. Yāska ist jünger als Pāṇini, den wir nicht später als 500 vor unserer Zeitrechnung ansetzen dürfen, und älter als Patañjali, den wir mit Sicherheit ins 2. vorchristliche Jahrhundert datieren können.

Yāska übernimmt und führt weiter die etymologische Technik der Brāhmaṇas, also jenes Verfahren, das davon ausgeht, daß sprachliche Elemente, die sich äußerlich nur geringfügig unterscheiden, in Wirklichkeit identisch sind. Dabei ist er durchweg zurückhaltender als die Brāhmaṇas, setzt also z.B. *hotā* mit *hvātā* „Rufer" gleich, verzichtet aber auf den weiteren Schritt, das in *hvātā* enthaltene Element *hvā* mit *vāh* in *vāhayati* in Verbindung zu setzen, wie es das Ait.Br. tat. Das bedeutet jedoch nur einen graduellen Unterschied. Es besteht aber eine fundamentale Differenz: Yāska begründet seine Technik vollständig anders und hat auch eine vollständig andere Zielsetzung. Seine „Etymologien" sind nicht esoterische Weisheiten, sie entsprechen vielmehr durchaus seiner grammatischen Überzeugung, was ja bei den Brāhmaṇa-Verfassern eben nicht der Fall war. Yāska ist kein Magier, der durch die Schaffung einer esoterischen Wahrheitsformulierung, eines „brahman", eine Zauberwirkung erreichen will, er hat die durchaus praktische Absicht, die eigentliche Bedeutung rigvedischer Wörter, die im klassischen Sanskrit nicht vorkommen oder in einem anderen Sinn gebraucht werden, festzustellen, um damit in die Lage zu kommen, den Sinn dunkler oder nur unvollständig verstehbarer Verse des Rigveda herauszufinden. So sehr sich seine Technik von der unseren unterscheidet, seine Zielsetzung entspricht der heutiger

Vedainterpreten. Mit Yāska also treten wir aus der Sphäre der „Vorwissenschaft" in die der Frühwissenschaft. Charakteristisch ist es dafür auch, daß bei Yāska wichtige Fragen nicht durch starke Behauptungen entschieden, sondern mit Gründen und Gegengründen diskutiert werden. Hier ist eine Dialektik im Werden, wobei die Argumente für die eigene Ansicht des Verfassers freilich oft recht speziös sind. Auch die Begründung seiner Technik ist vollständig anders als die des Magiers, für den wesentliche Ähnlichkeit Wesensidentität ist — nicht etwa nur im Bereich der Sprache. Er gründet sein Verfahren auf einen praktischen logischen Schluß: das Argument aufgrund des sogenannten *anvaya*, der „positiven Konkomitanz": „Wo Rauch ist, da ist auch Feuer", sagt die indische Logik und schließt daraus, daß auf einem Berg, wo ein Rauch zu beobachten ist, auch Feuer sein muß. Für Yāska heißt es: wo bestimmte Laute sind, da muß auch eine bestimmte Bedeutung sein, woraus er schließt, daß zwei ähnlich lautende Wörter ähnliche Bedeutung haben müssen — wogegen man freilich später mit offensichtlichem Recht einwendet, daß z. B. *kūpa-* „Zisterne", *yūpa-* „Opferpfosten", *sūpa-* „Currysoße" lautlich überaus ähnlich sind (zu 75%!), die Bedeutungen aber nicht die geringste Ähnlichkeit haben.

Ein einfaches Beispiel für Yāskas Verfahren: *gaus* „Rind" enthält ein Element *gā*, das der Wurzel *gā* „gehen" gleichlautet. Also ist *gaus* eigentlich „die (beim Weiden ständig) Gehende". In der spätvedischen Synonymenliste (Nighaṇṭu), von der Yāska ausgeht, wird *gaus* auch als Name der Erde aufgeführt. Hier handelt es sich natürlich eigentlich um einen metaphorisch-dichterischen Sprachgebrauch, der als solcher von diesen Frühlexikographen nicht durchschaut wird. Bei Yāska heißt dann also die Erde *gaus*, weil „man auf ihr geht". Ganz ähnlich verfährt er z. B. mit *hotā*: als Benennung des rezitierenden Priesters erklärt er es mit *hvātā* „Rufer", wenn es aber, wie es ja im Rigveda häufig geschieht, — eigentlich metaphorisch — den Gott Feuer (*Agni*) bezeichnet, paraphrasiert er es mit *hvātavya-* „der zu Rufende".

Gelegentlich finden sich bei Yāska auch richtige Worterklärungen. *vālas* „[Pferde-]Schweif" wird richtig mit *vārayati* „wehrt ab" („er wehrt die Fliegen ab") kombiniert. Der Unterschied zu heute: für Yāska bedarf das *l* in *vālas*, statt dessen man *r* erwarten dürfte, keinerlei Begründung, für ihn handelt es sich um eine als selbstverständlich hinzunehmende lautliche Unregelmäßigkeit; wir müssen es eigens begründen als eine Aussprachentlehnung aus einer Volkssprache, die regelmäßig *VrV* durch *VlV* ersetzt. *stokas* „Tropfen" ist laut Yāska durch „Umstellung", also aus **skotas*, entstanden, das er offenbar zu *ścotati* „tropft" stellt (**skotas* : *ścotati* = *-ketas* : *cetati*). Die lautlich gar nicht so naheliegende, aber evident richtige Er-

klärung ist wiederentdeckt worden durch F. de Saussure, der allerdings von seinem über 2000 Jahre älteren Vorgänger nichts geahnt hat.

Im ganzen aber ist Yāska gescheitert. Der Weg, den er eingeschlagen hat, war eine Sackgasse. Deshalb ist er auch in Indien nicht weiter verfolgt worden, wenn man auch Yāskas Weisheiten als autoritativ sanktioniert hat. Und Yāska ist ohne allen Einfluß auf das, ohne alle Beziehung zu dem geblieben, was wir heute unter Wortforschung und Etymologie verstehen.

Der Grund seines Scheiterns sind nicht nur die willkürlichen, unmotivierbaren und in irgendwelche Regeln nicht zu fassenden Lautveränderungen, die er Schritt um Schritt voraussetzt, es sind auch, und erst recht, die willkürlichen Wortbildungsmethoden, die er behauptet. So, wenn er in *gaus* ein Suffix *o* ansetzt, das nirgend sonst vorkommt und außerdem noch zwei ganz verschiedene Funktionen haben soll: einmal den Agens des Gehens (*gā*) zu bezeichnen, nämlich das „Rind", und ein andermal das, worauf man geht, nämlich die „Erde"; oder wenn das Suffix von *hotā* einmal, so wie sonst immer, den Agens der Handlung, nämlich den menschlichen „Rufer", und einmal das Objekt der Handlung, nämlich den himmlischen „zu Rufenden", den Gott Feuer, benennen soll.

Eine rationelle Worterklärung setzt voraus eine konsequente Beachtung und Achtung der lautlichen Elemente, die sich bemüht, für jede Abweichung vom Erwarteten Rechenschaft abzulegen, und eine konsequente Feststellung und Festhaltung der Funktionen der Wortbildungselemente, der Wurzelbedeutung und der Suffixfunktionen. Beides existierte in Europa nicht, auch nicht einmal andeutungsweise, bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, als der Grāzist Philipp Buttmann das erste „Lautgesetz" auf europäischem Boden formulierte, nämlich den Abfall aller Konsonanten im Auslaut außer *ν ϱ ς* im Altgriechischen (was ihm den Tadel und Spott des großen Grammatikers Christian August Lobeck eintrug), und als Franz Bopp mit „seiner Zergliederungskunst" fertige Wörter in Wurzel, Suffix oder Suffixe und Endung zerlegte und ihre Funktionen zu bestimmen versuchte. Für alle Grammatiker der europäischen Antike, über die man bis dahin nicht hinausgekommen war, war das Wort zerlegbar nur in lautliche Elemente, Silben und Laute, nicht aber in funktionale Elemente. Weitergekommen war man auf dem Gebiet der semitischen Grammatik, die zwischen Wurzel und Endung unterschied, der man zwar den Begriff „Wurzel" entlehnte, ohne doch fähig zu sein, den sehr viel bunteren und komplizierteren Bau der Wörter der alten indogermanischen Sprachen Europas irgendwie in den Griff zu bekommen.

Im Indien des Yāska aber war beides vorhanden: Beachtung der Regelmäßigkeit der Lautentsprechungen, zunächst erwachsen und

geschult an der Beobachtung des Sandhi, dann aber auch auf das Innere der Wörter konsequent ausgedehnt, *und* eine funktionelle Analyse der Nominal- und Verbalformen in ihre Elemente: „Basis" (*dhātu-*), „Suffixe" (*pratyaya-*), unterteilt in primäre (*kṛt-*) und sekundäre (*taddhita-*), und Endungen, unterteilt in „nominale" (*sup*) und verbale (*tiṅ*). Eine fast vollendete Anwendung beider Prinzipien findet sich in der „Grammatik" des Pāṇini, die richtiger „Lehre von der regelmäßigen Wortbildung des Sanskrit" genannt werden sollte. „Die acht Lektionen" (Aṣṭādhyāyī) des Pāṇini werden auch als *sūtra-* n. „Mittel zum Nähen" bezeichnet, denn hier werden in der Tat die funktionalen Elemente der Sprache: Wurzel, Suffixe, Endung, zu fertigen Wörtern (*pada-* n.) „zusammengenäht", und dann mittels der Sandhiregeln die Wörter zu den in der Rede gebrauchten Worten (*śabda-* m.).

Vom synchronen Standpunkt aus — und das ist der Standpunkt Pāṇinis — sind fast alle Analysen und Funktionsbestimmungen der Aṣṭādhyāyī einwandfrei. Aber neben dem wahrhaft genialen Scharfsinn, der ihn geleitet, und dem unermüdlichen Eifer, der ihn getrieben hat, seine große Idee von der funktionalen Zerlegbarkeit der Nominal- und Verbalformen des Sanskrit auf alles ihm bekannte Material konsequent anzuwenden, muß auch gewürdigt werden die hohe wissenschaftliche Weisheit, die ihn bewogen hat, dann zu schweigen, wenn ihm eine funktionale Analyse nicht möglich war, wenn es sich also um Nominalstämme handelte, die vom synchronen Standpunkt aus auf rationelle Weise nicht funktionell zerlegbar sind. Er hat auf die Tatsache, daß es eine Reihe solcher Nominalstämme gibt, kurz hingewiesen (3.1.3.), aber er hat die Bildung von Stämmen wie *go-* „Rind", *aśva-* „Pferd", *avi-* „Schaf" nicht gelehrt, sie vielmehr als gegeben vorausgesetzt.

Yāska unternimmt es bewußt, wenn er auch den Namen Pāṇinis nicht nennt, diese ihm als Lücke erscheinende Unterlassung Pāṇinis nachzuholen und diese „Verbesserung" nicht nur an unzähligen praktischen Beispielen durchzuführen, sondern auch theoretisch zu rechtfertigen. In Wahrheit ist sein Werk nicht ein Fort-, sondern ein Rückschritt, ein Rückfall in schlimme linguistische Kinderkrankheiten. Die moderne etymologische Wortforschung, wie sie in der Indogermanistik betrieben wird, basiert nicht auf Yāska — und schon gar nicht auf Platons „Kratylos" oder den phantastischen „etymologischen" Spielereien des 18. und des angehenden 19. Jahrhunderts —, sondern auf Pāṇini, der seinerseits gar keine, oder: fast keine, Etymologien gibt. Denn was Bopp „meine Zergliederungskunst" nennt, hat er in Wahrheit entlehnt von Pāṇini, dessen System und Methode ihm durch die erste europäische Sanskritgrammatik von J. Wilkins (1808) bekannt-

geworden ist. Denn diese ist die, in Europäern verständliche Ausdrucksweise umgegossene, Lehre Pāṇinis.

Es war aber auch die allerhöchste Zeit, daß diese Lehre in Europa bekannt wurde. Das mag man sich anschaulich machen durch die Lektüre der Anmerkungen zu Vergils Eclogen in einem 1820 erschienenen Werk des deutschen Dichters und Kenners des Griechischen und Lateinischen, Johann Heinrich Voss. — W. Schulze lenkte, vor nunmehr fast 55 Jahren, in einer Vorlesung unsere Aufmerksamkeit darauf (jetzt ist es mir nur zugänglich in einer 10 Jahre später erschienenen lateinischen Übersetzung). Der gelehrte Poet trägt hier mehrfach „etymologische" Vermutungen vor, die wohl die absolute Spitzenleistung europäischer, von Indien unbeeinflußter Sprachanalyse darstellen. Da wird z.B. lat. *dēfendere* mit lat. *ferīre* „schlagen" kombiniert: *r* und *n* wechseln eben nach Laune, über das *d* von *fend-* wird kein Wort verloren. Schließlich stößt man auf die Behauptung, die Elemente („themata") *feo* und *geo* seien die Grundlagen des Lateinischen und Griechischen und anderer, nichtklassischer Sprachen (worunter er die germanischen Sprachen zu verstehen scheint) [zu Ecloge I 49, vgl. auch zu IX 41]. Nein, die „Etymologie von heute" hat sich nicht entwickelt aus der europäischen „Etymologie von gestern", sondern aus der indischen funktionellen Wortanalyse von einst, von vor fast 2500 Jahren.

Wenn wir heute das Wort „Etymologie" auf gewisse Arten der Wortforschung anwenden, müssen wir vergessen, was es ursprünglich unzweideutig besagt: „die Wissenschaft vom Wahren, von der eigentlichen Bedeutung" der Wörter. Der Terminus *ἐτυμολογία* — übrigens im klassischen Griechischen noch gar nicht vorhanden, auch im „Kratylos" begegnet er nicht — ist geprägt worden zu einer Zeit, da man glaubte, den Wörtern wohne ein eigener, dem Sprecher oft gar nicht bekannter, aber der Spekulation entdeckbarer Sinn inne, eine „wahre, eigentliche" Bedeutung, eine *potestas*, wie die Lateiner, eine *śakti*, wie die Inder sagen. Allen antiken Etymologien, denen der Brāhmaṇas, denen des Platon, denen des Yāska, liegt diese Idee zugrunde, die heute kein historisch geschulter Sprachforscher mehr teilt. Wir unterscheiden vielmehr zwischen späteren und früheren Bedeutungen. Die früheste Bedeutung ist die, die dem Wort eignete, als es geprägt wurde, also als ein Sprecher aus den ihm zur Verfügung stehenden abstrakten Elementen und Bildungsmethoden der Sprache eine neue Einheit der Rede schuf. Etymologie ist demnach ein Teil der Wortbildungslehre, sie unterscheidet sich von der synchronischen dadurch, daß sie in vorgeschichtliche Schichten vordringt, sie rückt mit diachronischer Methode das Wort in einen synchronischen Zu-

sammenhang, den es in gesprochener Rede oder überlieferter Rede nicht mehr besitzt.

Das Verhältnis von lat. *toga* zu lat. *tego* ist alsbald einsichtig, wenn auch die Bildungsweise von *toga* nur durch spärliche Beispiele im Lateinischen vertreten ist. Lat. *mora* steht isoliert. Es läßt sich nur etymologisch erklären, etwa mittels Hinzuziehung von vedisch *mṝ* „packen", griech. *μάρναμαι* „kämpfen" (ursprünglich „sich gegenseitig packen") und des Hinweises auf die Bildungs*typen* gr. *φέρω* : *φορά*, altsl. *vezǫ* : *voza* (russ. *vezú* : *vozá*); dann ergibt sich als ursprüngliche Bedeutung: „Packung" (zur Bedeutungsentwicklung vgl. Ovid, Metamorphosen I 167, Vergil, Aeneis II 283). Es muß in vorgeschichtlicher Zeit, als das Vorlateinische die spezifische Bildungsweise und Formen der idg. Wurzel *mṝ* noch besaß, geschaffen worden sein. Ob es schon in der idg. Gemeinsprache vorhanden war, läßt sich mangels Wortgleichungen nicht behaupten. Zu unterscheiden ist ein gänzlich anderes Verfahren, das vorgeschichtliche Wortgleichungen herstellt und das mit „Etymologie" im strikten Sinn nur das gemeinsam hat, daß es sich des rekonstruierenden Verfahrens bedient. Hierher gehören viele Verwandtschaftsnamen, Zahlwörter, Benennungen von Haustieren usw.

Des Vorhandenseins dieser Wörter (z.B. **pətér* „Vater", **dékṃt-* „zehn", **óu̯is* „Schaf") in der idg. Gemeinsprache können wir uns sicher sein. Aber die Ratio ihrer Bildung ist uns nicht zugänglich. Auch im synchronen System der idg. Gemeinsprache scheinen sie unanalysierbar. Das kann sich mit fortschreitender Erkenntnis ändern. Denn natürlich gibt es auch jetzt schon Wortgleichungen, die sich analysieren lassen, und manche Fälle, in denen die Analysierbarkeit nur strittig ist.

Das rekonstruierende Verfahren führt für das Wort für Feuer auf ein idg. **n̥gnis*. Erst wenn ich den Versuch mache, den Stamm **n̥gni-* als *n̥g-ni-* zu analysieren und dann *n̥g-* als Tiefstufe des Elements *nog-*, das in altind. *nag-na-*, got. *naqaþs* „nackt", slaw. *noga* „Fuß" erkennbar ist, erkläre, und das Suffix *-ni-* z.B. mit dem *-ni-* in *jūrṇi-* usw. (Wackernagel, *Altind. Grammatik*, III, § 572) gleichsetze, habe ich eine Etymologie. Sie führt auf eine altertümliche Vorstellung vom Feuer als eines lebenden, männlichen Wesens, das sich aber von allen anderen dadurch unterscheidet, daß es ohne Haut oder Fell, also „nackt" ist.

Bei manchen Wortgleichungen führt gerade ihre etymologische Analysierbarkeit zum Zweifel an ihrem idg. Alter — wenn nämlich eine Bildungsweise und eine Wurzel vorliegen, die in den Sprachen, die das Wort bezeugen, noch lebendig und produktiv sind. Z.B. altgr. *πλό[ϝ]ος*, slaw. *plovъ*, Sanskrit *pláva-* „Kahn", etymologisch „der

Schwimmer", könnten, wenn das auch nicht sehr wahrscheinlich ist, in jeder der drei Sprachen unabhängig gebildet sein.

Etymologie im strengen Sinne nenne ich also in prähistorische Zeit zurückgehende funktionale Analyse eines Wortes. Sie ist die Anwendung der Methode des Pāṇini auf rekonstruierte, nicht durch Denkmäler belegte sprachliche Zusammenhänge. Ihre eigentliche Aufgabe ist es — mit den Worten W. Schulzes — „wortzeugende Eindrücke wieder lebendig zu machen".

Natürlich bin ich kein Purist und erhebe keine Einwände, wenn in einem „etymologischen" Wörterbuch auch „Wortgleichungen" aufgenommen werden, wodurch es ja in der Tat an Wert und praktischer Brauchbarkeit sehr wesentlich gewinnt. Auch die eigentliche Wortgeschichte, die Verfolgung der Verwendung eines Wortes von seinem ältesten bis jüngsten Beleg, darf und muß ein Bestandteil eines etymologischen Wörterbuches sein. Nur sollten wir uns vorsehen, daß wir uns von dem üblichen, allzu weiten Gebrauch des Terminus „Etymologie" nicht verführen lassen, die ganz verschiedenartigen Verfahrensweisen und Zielsetzungen von Etymologie, Wortgleichung und Wortgeschichte theoretisch nicht scharf zu trennen.

Spemannstraße 14
D-7400 Tübingen

Paul Thieme

Homerisch μνάομαι

1. Der homerische Präsensstamm *μνᾱε-/μνᾱο-* 'to woo for one's bride, to court'[1]) ist erwiesen durch die (in der Odyssee) belegten, teils unkontrahierten (a), teils kontrahierten (b) Formen:

a) χ 38 *ἐμνάασθε*[2]) (zu interpretieren: *-μνάεσθε*), α 39 *μνάασθαι* (*μνάεσθαι*), π 431 *μνάᾳ* (aus **μνάεαι*), λ 288 *μνώοντο* (*μνάοντο*),

b) ξ 91 *μνᾶσθαι*; υ 290 *μνάσκετο* (*μνάσκετο*), π 77, τ 529 *μνᾶται*, π 391, φ 161 *μνάσθω* (*μνάσθω*).

All dies 'äolische' Formen, denen sich die *ao* zu *ω* kontrahierenden gegenüberstellen: λ 117, ν 378 *μνώμενοι*, ω 125 *μνώμεθα*, α 248,

[1]) Ich gebe die Bedeutungen zunächst mehrfach in der Formulierung bei LSJ (Greek-English Lexikon ... by H. G. Liddell and R. Scott, revised by H. S. Jones).

[2]) Die wohl allgemein rezipierte Lesung *αὐτοῦ δὲ ζώοντος ὑπεμνάασθε* ... ist zu interpretieren *ὑπ' ἐμνάασθε*: *ὑπό* zu konstruieren mit dem Gen. *αὐτοῦ* ... *ζώοντος*. Vgl. z.B. B 334 *ἀυσάντων ὑπ' Ἀχαιῶν* 'when they shouted': LSJ s.v. *ὑπό* II 4.

ζ 34, 284, π 125, τ 133, φ 326 μνῶνται, h. Aphr. 1,24 ἐμνῶντο: der Diphthong ao wird im Äolischen ebenso wie ae zu ā kontrahiert[3]).

2. Bei den Formen mit ω kann es sich aber auch nicht um korrekte ionische Lautung handeln. Das Kontraktionsprodukt ω aus altem āo (wie ηο) ist attisch; wo es im Homertext erscheint, ist es späterer, attisierender Redaktion zu verdanken. Es genügt, auf die Entsprechungen anderer Präsensstämme auf -āε-/-āo- (ion. att. -ηε-/-ηο-) hinzuweisen:

äol. διψάων λ 584, πεινάων Γ 25, πεινάονται Σ 162, πεινάοντε Π 758,
att. διψῶ usw. (zu διψῆν),
ion. διψέων (Archilochos fr. 68B), wonach Herodot 1.133 πεινῶντας als irrige Überlieferungsform zu πεινέωντας 'zu berichtigen ist'[4]).

Wir erwarten also statt μνώμενος usw. μνεώμενος (mit metrisch einsilbig zu lesenden εω, vgl. z. B. χρεώμενος (⏑⏑) Ψ 834), und werden diese Formen dem ursprünglichen Text vindizieren. Dies mit um so größerer Zuversicht, als die postulierte Form in der Überlieferung Herodots tatsächlich vorhanden ist:

μνεώμενος ἀρχήν[5]) Hdt. 1.96.2 (so C und P, die anderen Hss. μνώμενος), wonach μνώμενος βασιλήην Hdt. 1.205.1 'zu berichtigen ist', analog dem soeben erwähnten πεινῶντας der Hdt.-Überlieferung.

Die Formenkategorie μνεώμενος usw., die sich hinter dem im Homertext überlieferten, attisierenden μνώμενος usw. verbirgt, ist also ionisch.

Ionische Lautung zeigen auch sämtliche nominalen Ableitungen, die durch ihr 'unetymologisches', 'sekundäres' σ[6]) als verhältnismäßig jung gekennzeichnet sind: μνηστήρ 'a wooer, suitor', μνηστύς f. 'a wooing, courting, asking in marriage', μνηστή 'wooed and won, wedded', μνηστεύειν 'to woo, court, seek in marriage'.

3. Neben diesem μνāε- 'to woo etc.', liegt ein ebenfalls medialer Präsensstamm μνāε-/μνāo- 'to be mindful of', der natürlich zu der Wurzel μνā (att.-ion. μνη) gehört, von der μιμνήσκω 'remind, put in mind etc.' μέμνημαι 'erinnere mich usw.' gebildet sind. Es handelt sich selbstverständlich um eine Erweiterung der idg. Wurzel *men* 'denken usw.' (skṛt. *man*), die in skṛt. *mnā* (mit Präp. *ā* 'erwähnen usw.') eine genaue Entsprechung hat.

---

[3]) E. Schwyzer, Griech. Gramm. I, S. 250.
[4]) So Wilhelm Schulze, Kleine Schriften, S. 329.
[5]) Vgl. ibidem, von dem gleichen Mann: ἐρασθεὶς τυραννίδος.
[6]) Schwyzer, Gr. Gr. I, S. 503; 531.

Die belegten Formen dieses Präsensstammes zeigen alle 'zerdehntes' *ωο* (für ursprüngliches, äolisches *āo*):

μνωομένῳ δ 106, *μνωομένω ο* 400, *ἐμνώοντο B* 686, *μνώοντο Π* 697, *Λ* 71, *Π* 771.

4. Sie sind durchweg in deutlich durativem Sinn gebraucht, wie ja auch in dem Ansatz von LSJ 'to be mindful' zum Ausdruck kommt. Ich würde umschreiben: 'dabei bleiben an etwas zu denken, sich an etwas zu erinnern'.

Von Odysseus spricht Menelaos zu Telemach: *δ* 105 *ὅς τέ μοι ὕπνον ἀπεχθαίρει καὶ ἐδωδὴν μνωομένῳ* 'der mir den Schlaf verhaßt macht und das Essen, wenn ich dabei bleibe, an ihn mich zu erinnern' ~ 'wenn ich immer weiter an ihn denken muß'; von seinem Gast und sich selbst Eumaios: *ο* 399f. *κήδεσιν ἀλλήλων τερπώμεθα λευγαλέοισι μνωομένω* 'Laß uns uns sättigen an den gegenseitigen traurigen Kümmernissen, indem wir fortfahren [im Gespräch] uns zu erinnern [nicht an eine Einzelheit, sondern indem wir vom Hundertsten ins Tausendste kommen]'.

Mit der Verneinung: 'fortfahren nicht an etwas zu denken, nicht mehr an etwas denken':

Nachdem Achilleus sich vom Kampf zurückgezogen hat, heißt es von den Myrmidonen: *B* 686 *ἀλλ' οἵ γ' οὐ πολέμοιο δυσηχέος ἐμνώοντο* 'Aber diese fuhren fort (blieben dabei), nicht an schrecklichen Kampf zu denken', von Troern und Achaeern im Kampf: *Λ* 71 = *Π* 771 ... *οὐδ' ἕτεροι μνώοντ' ὀλοοῖο φόβοιο* 'beide blieben dabei, nicht an schmähliche Furcht zu denken', 'dachten nicht mehr an Furcht'.

Auch in *Π* 697, wo LSJ übersetzen würde: 'they turned their mind to flight', dürfen wir eine Art durativen Sinns suchen. Nachdem Patroklos mehrere trojanische Helden erschlagen hat, heißt es hier: ... *οἱ δ' ἄλλοι φύγαδε μνώοντο, ἕκαστος* 'die andern aber sannen auf Flucht, ein jeglicher', d. h. sie stellten sich nacheinander nicht dem Gegner. Vom einzelnen würde gewiß im Aorist gesprochen werden müssen; von allen nur dann, wenn sie es gemeinsam, auf einmal, getan hätten.

5. Es erhebt sich die Frage, ob die für die synchronische Betrachtung der homerischen Sprache durch ihren Sinn deutlich geschiedenen Präsensstämme *μνᾱε-* 1 'to woo etc.' und *μνᾱε-* 2 'to be mindful' genetisch nicht doch zusammenhängen.

Früher hat man sie bejaht: Curtius, Grundzüge[5], S. 311 will *μνᾱε-* 'freien' auf 'denken an' — unter Vergleich von deutsch *minnen* —

zurückführen. Nun ist in der Tat die Wurzel *men* 'denken', von der ein schon idg. *mnā* abgeleitet ist (o. § 3), häufig von einer emotionalen Konnotation begleitet: gr. *μένος* n. im Sinn von 'spirit, rage, passion etc.'; *μαίνεσθαι* '[wild] denken' = 'rasen'; skṛt. *manyú-* m. 'Zorn' — die Brücke zwischen *μαίνεσθαι* und *manyú-* schlägt das horazische Diktum: *ira furor brevis est* (epistulae 2.62) —; der Perfektstamm *μεμα-* 'to wish eagerly etc.', der Präsensstamm skṛt. *manya-*, mehrfach im Sinn von 'mit Herz und Sinn zugewandt sein' (PW s.v. *man* 5ff.). Von der semantischen Seite her scheint ein triftiger Einwand kaum möglich.

6. Ernsthafte Schwierigkeit macht jedoch die Konstruktion: *μνᾱε-* 'to be mindful' wird, wenn mit einer Nominalform, durchaus mit (partitivem) Genetiv konstruiert (*B* 686 *πολέμοιο*, *Λ* 71, *Π* 771 *φόβοιο*), einmal mit einem, verschwiegenen, Infinitiv (*Π* 679 *φύγαδε μνώοντο*, zu ergänzen etwa *τρέπεσθαι*, *τραπέσθαι*). Ebenso die anderen Formen der Wurzel *μνη* '[sich] erinnern'.

Der Akkusativ erscheint bei Homer nur, wenn partitiver Sinn ausgeschlossen sein soll: *ω* 122 *μέμνημαι τάδε πάντα* 'ich erinnere mich an all dies'. *Z* 222f. *Τυδέα δ' οὐ μέμνημαι ἐπεί μ' ἔτι τυτθὸν ἐόντα κάλλιπε* . . . (Diomedes:) 'An Tydeus (in seiner Ganzheit) aber erinnere ich mich nicht, da er mich, als ich noch winzig war, [auf Erden] zurückließ'. Ein Genetiv hätte besagt, daß Diomedes sich auch keiner Einzelheit (z.B. des Namens, der Tatsache, daß er sein Vater ist, usw.) mehr erinnert. *I* 527f. *μέμνημαι τόδε ἔργον ἐγὼ πάλαι οὔ τι νέον γε ὡς ἦν* 'Ich erinnere mich an diese Tat — ehemals [geschehen] und keineswegs neuerlich — [in ihrer Vollständigkeit], wie sie war' [7]).

7. Dagegen wird *μνᾱε-* 'to woo' immer wieder mit dem Akk. der Person, um die man buhlt, die man zur Ehe gewinnen will, konstruiert. Verbindung mit dem Infinitiv fehlt. Wo man ihn erwarten dürfte, erscheint ein Partizip, von dem dann ein solcher Infinitiv abhängig sein könnte:

π 391, *φ* 161 *μνάσθω ἐέδνοισιν διζήμενος* 'er soll sie umwerben, durch Geschenke sie [zu gewinnen] suchend'.

Eine Konstruktion wie *φ* 72 . . . *ἐμὲ ἱεμένοι γῆμαι θέσθαι τε γυναῖκα*, in der man *ἱεμένοι* durch *μεμαῶτες* ersetzen könnte, begegnet bei

[7]) In gleicher Weise kann 'vergessen', im allgemeinen mit dem Genetiv verbunden, mit dem Akkusativ konstruiert werden, wenn es sich um Vollständigkeit handelt. B 599f. *αἱ δὲ χολωσάμεναι . . . ἐκλέλαθον κιθαριστὴν* 'sie aber (die Musen), in Zorn geraten, ließen [ihn] . . . das Zitherspiel (die Kunst des Zitherspielens) [ganz und gar] vergessen'.

μνᾱε- 'to woo' nicht. Sie ist offenbar nicht möglich, wie noch Herodot 1.205.1 *ταύτην . . . ὁ Κῦρος ἐμνᾶτο . . . θέλων γυναῖκα ἣν ἔχειν* 'diese umwarb Kyros, wünschend, sie als seine Ehefrau zu besitzen', deutlich zu machen geeignet erscheint.

8. Sich über beide Konstruktionsdiskrepanzen einfach hinwegzusetzen, scheint mir schlechterdings nicht möglich. Diesem Einwand gesellt sich nun aber noch die Beobachtung einer semantischen Eigentümlichkeit. *μνᾱε-*, wenn mit Akk. konstruiert und von der Konnotation des 'zur Ehe Begehrens' begleitet, wird stets nur vom Mann gesagt. Hätte es ursprünglich 'emotionell an jmdn. denken, jmdn. zur Ehe begehren' gemeint, müßte es ja doch auch von Frauen gesagt werden können. Hier erscheint es jedoch nie. Statt dessen lesen wir:

α 15 (von Kalypso), ι 30 (von Kirke) *λιλαιομένη πόσιν εἶναι*. Auch das zu *μναε-* 'to woo' gebildete p. p. p. wird nur als Femininum gebraucht (u. § 24).

9. Nicht mit Unrecht hat man also dem Vorschlag H. Osthoffs (ZvS 26 [1883], S. 236), *μνᾱε-* 'to woo' als ein Denominativ eines voraussetzbaren Nominalstamms **μνᾱ* 'Frau' (aus vorgriechisch **bnā* = ved. *gnā* 'Frau', idg. *g*nā*) zu analysieren, fast allgemein Zustimmung erteilt. Die ursprüngliche Bedeutung wäre demnach 'ein Weib suchen, freien' (dies die Formulierung Osthoffs) gewesen. Wenn auch nicht alle Gräzisten, denen ja das Operieren mit außergriechischem Sprachmaterial bei der Erklärung griechischer Wörter nicht allzu leicht einleuchtet, so dürften doch alle indogermanistisch geschulten Linguisten die Möglichkeit, *μνᾱε-1* und *μνᾱε-2* etymologisch zu trennen, mit Erleichterung begrüßt haben.

10. Es ist das Verdienst E. Benvenistes, darauf hingewiesen zu haben, daß doch auch diesem Osthoffschen Vorschlag Bedenken entgegengestellt werden können: Festschrift A. Debrunner (1954), S. 13f.

Erstens: Die homerischen Denominative auf *-αε-*, *-αο-* (aus *-āi̯e-*, *-āi̯o-*) 'sont toujours construits sur un abstrait en *-ā-* désignant un état, un procès, parfois une chose, mais jamais un être: *ἀγοράω*, *τιμάω*, *πεδάω*' (o.c. S. 14).

Zum zweiten: 'la valeur désidérative des présents en *-yo-* est inconnu du grec'.

Beide Bedenken sind allerdings nicht gänzlich unüberwindlich: Benveniste geht offensichtlich einen guten Schritt zu weit, wenn er meint, eine denominative Ableitung von **mnā* 'Frau' 'serait

l'unique exemple de *-yo-* ajouté à un nom de personne'. Wir haben ja μαρτύρομαι (aus **martur-ie-*) 'als Zeuge auftreten, als Zeugen anrufen' zu dem Nominalstamm μάρτυρ- 'Zeuge', μαρτυρέω zu μάρτυρο-, ἱππεύω 'reiten' zu ἱππεύ- 'Reiter', κοιρανέω 'herrschen' zu κοίρανο- 'Herrscher' usw. usw.

Zum zweiten Bedenken: Ein Denominativ benennt ein Verhalten, das in irgendeiner Beziehung steht zu dem Nominalstamm, von dem es abgeleitet ist: ἀγοράομαι 'to meet in assembly (ἀγορά), sit in debate', τιμάω 'to pay honour (τιμή)', πεδάω 'to shackle, Fesseln (πέδη) anlegen'; ved. *vṛṣāyá-* 'sich verhalten wie ein Stier', russisch *ženit'sa* 'sich beweiben', skṛt. *janiyá-* 'sich ein Weib (oder: Weiber) wünschen'.

Daß der im letzten Beispiel faßbare desiderative Sinn, der im Sanskrit häufig und charakteristisch erscheint (Pāṇini 3.1.8), sich bei Ableitungen von einem Nomen, das ein begehrenswertes Objekt benennt, leicht einstellen kann, scheint gegeben und keineswegs verwunderlich. Dem Diktum 'la valeur «désidérative» des présents en *-yo-* est inconnu du grec' läßt sich zum mindesten ein sicheres, zwar nachhomerisches, um dessentwillen aber nicht weniger beweiskräftiges, Beispiel entgegenhalten: στρατηγιάω 'bin erpicht auf das Strategenamt (στρατηγία)': Schwyzer, Gr. Gr., S. 731, wo auch Verweis auf das diesem nachgebildete ἀρχοντιάω 'begehre Archon zu werden'.

11. Ermangeln also Benvenistes Einreden endgültiger, zwingender Schlüssigkeit, mahnen sie doch zur Vorsicht: es bleibt bestehn, daß ein Denominativ von **mnā* 'Frau' mit desiderativem Wert nicht als banale Selbstverständlichkeit aufgefaßt werden kann, daß es ernsterer Prüfung bedarf, als sie Osthoff für nötig hielt.

Eine solche Prüfung führt nun in der Tat auf weitere Schwierigkeiten, die von Osthoff nicht bemerkt, geschweige denn beseitigt worden sind. Selbst wenn man glauben sollte, ihrer doch irgendwie Herr werden zu können, muß ihre Kumulation, die Notwendigkeit bei der Erklärung von μνᾶε-1 als einem einfachen Denominativ von einem **mnā* 'Frau' immer aufs neue zu Spezialannahmen greifen zu müssen, stutzig machen und den Versuch, eine andere Analyse zu finden, die solche Schwierigkeiten nicht bereitet, geboten erscheinen lassen.

12. Die erste Schwierigkeit: μνᾶε-1 wird bei Homer stets von einem Mann gesagt, dessen Ehewunsch sich auf eine bestimmte weibliche Person richtet. Das von *janí-* f. 'Eheweib' mit denomina-

tivem *-ya-* (aus idg. *-i̯e-*) abgeleitete vedische *janīyá-* steht nie im Sinn von 'eine bestimmte Frau als Ehefrau zu gewinnen suchen', sondern heißt unzweideutig 'ein Weib (oder: Weiber) zu gewinnen suchen'. Der Gedanke an Werbung, die sich an eine bestimmte Frau oder ihren Vater richtet, liegt ganz fern. Der Wünschende wendet sich an eine Gottheit, die helfen soll, eine oder mehrere Frauen im Kampf zu erobern:

RV 4.17.16 *gavyánta índraṃ sakhyáya víprā*
aśvāyánto vṛṣáṇaṃ vājáyantaḥ
janīyánto janidắm áksitotim
á cyāvayāmo 'vaté ná kóśam

'Rinder begehrend, Rosse begehrend, Kraft zeigend [rufen] die Dichter Indra (den Gott des Sieges) zur Freundschaft; Weiber begehrend bewegen wir ihn heran, den Weiberschenker, den von unerschöpflichen Hilfen, wie einen Schöpfeimer im Brunnen'.

RV 7.96.4 *janīyánto nv ágravaḥ*
putrīyántaḥ sudánavaḥ
sárasvantaṃ havāmahe

'Als Unbeweibte Weiber begehrend, als Potente ('von guter/starker [Samen-]Feuchtigkeit') Söhne begehrend, rufen wir jetzt den Sarasvant (wie Sarasvatī f. Name eines vergöttlichten Stromes[8]))'.

Der Aufgabe, die beiden Verse, die einzigen des RV, die *janīyá-* enthalten, in homerisches Griechisch zu übersetzen, wäre ich natürlich nicht gewachsen. Eines aber ist sicher: ich dürfte *janīyántas* ganz gewiß nicht durch *μνεώμενοι* ersetzen. Die von Osthoff postulierte Ähnlichkeit von *μνᾱε-*1 und *janīyá-* hinkt stärker, als Vergleiche an und für sich zu tun pflegen. Wäre *μνᾱε-*1 ein simples Denominativ von **μνᾱ* 'Frau', würden wir eine Bedeutung 'nach irgendeiner Frau begehren, geil sein' erwarten.

13. Näher stünde dem homerischen *μνᾱε-*1 ein — zwar nicht belegtes, aber doch ohne weiteres bildbares — ved. Denominativ **vadhūyá-*, das heißen müßte 'eine Braut/junge Ehefrau (*vadhú-*) begehren, heiratslustig sein', wie die belegte Ableitung *vadhūyú-* 'eine Braut/junge Ehefrau begehrend, heiratslustig' zeigt. Es ist natürlich, daß die Idee des Werbens und des legitimen Ehelichens in enge Nachbarschaft hierzu rücken können. Ein wesentlicher

[8]) Glückliche Stromüberschreitungen sind Vorbedingung erfolgreicher Kriegs- und Beutezüge. Vgl. auch Vers 5 'Welches deine, Sarasvant, honigreichen, Butterschmalz triefenden (erquickungsreichen) Wogen sind, mit denen sei uns Helfer!'

Unterschied bleibt bestehen. Entsteht bei dem durch *μνᾱε*-1 benannten Verhalten der Wunsch zu ehelichen aus dem Gedanken an ein ganz bestimmtes Mädchen oder eine ganz bestimmte Frau, so ist es bei dem *vadhūyú-* umgekehrt: er ist heiratslustig und erst dann heftet sich sein Wunsch an ein bestimmtes Mädchen:

RV 3.52.3 cd *joṣáyāse gíraś ca naḥ*
vadhūyúr iva yóṣaṇām

'... und du sollst an unsern Liedern Gefallen finden, wie ein Heiratslustiger an einer jungen Frau'.

~ RV 3.62.8

Die eigentliche Werbung erfolgt durch andere:

RV 10.85.9 ab *sómo vadhūyúr abhavad*
aśvināstām ubhā́ varā́

'Soma war der, der eine Braut begehrte (der zu heiraten wünschte), die zwei Aśvin waren die beiden [Braut-]Werber'.

Der Heiratslustige kann sich natürlich auch an das Mädchen selbst wenden, aber kaum als offizieller Bewerber, sondern in der Absicht, ihre Zuneigung für sich zu gewinnen, also als 'Umwerber':

RV 10.27.12 ab *kíyatī yóṣā maryató vadhūyóḥ*
páriprītā pányasā vā́ryeṇa

'Wie manche junge Frau wird von seiten eines heiratslustigen jungen Mannes durch sehr wertvolle Kostbarkeit erfreut!'

Ganz nahe scheinen wir hier einer homerischen Ausdrucksweise wie λ 119 *μν(ε)ώμενοι ... ἔδνα διδόντες* 'umwerbend ... Geschenke gebend' (vgl. hierzu noch unten § 19).

Das darf aber nicht die Tatsache verschleiern, daß die Ausdrücke *μν(ε)ώμενοι* und ein mögliches *vadhūyántas* (noch näher vergleichbar wäre ein ebenfalls bildbares *patnīyántas* 'eine Gattin wünschend') an und für sich doch recht Verschiedenes beinhalten: einmal das Umwerben einer bestimmten Frau, die noch dazu die Gattin eines anderen sein kann (λ 116f.), und einmal Heiratslust, die sich gewissermaßen zufällig auf eine bestimmte heiratsfähige junge Frau fixiert (RV 10.27.12).

14. Die zweite Schwierigkeit: Die griechischen Denominativa auf *-αε-* zeigen durchweg kurzes ă. Dieses beruht auf ursprünglichem langen *ā*, wie aufgrund des Zeugnisses verwandter Sprachen (ved. *pṛtanāyá-* 'kämpfen' zu *pṛ́tanā* 'Kampf'; lit. *dovanóju* 'schenke' zu *dovanà* f. 'Gabe', lat. *lacrimāre* 'Tränen vergießen' zu *lacrima* f.

9*

'Träne') angenommen werden muß[9]). Das darf uns aber nicht dazu verführen, ein langes *ā*, wenn es in gleich gebildet erscheinenden Formationen nun doch begegnet, leicht zu nehmen. Von dem von Osthoff l. c. angesetzten vorgriechischen **βνᾰομαι* führt kein sicherer, selbstverständlicher Weg zu *μνᾱομαι* mit langem *ā*: um metrische Dehnung etwa kann es sich nicht handeln, wie die ionischen *μνεω-* (< *μνηο-*)-Formen (o. § 2) unwiderleglich beweisen.

Gelegentliche, seltene Präsensformen von *-ăε-*Denominativstämmen mit langem *ā* (ion.-att. *η*): *τιμᾱντι*, *ὀπτᾱντες*, *ἀριστῆν* usw. (Schwyzer, Gr. Gr. I, S. 730) brauchen keine erhaltenen Altertümlichkeiten zu sein, wofür Schwyzer, allerdings vorsichtig: 'es dürfte nicht zu kühn sein . . .', votiert, sondern könnten sehr wohl, meiner Auffassung nach: sehr viel wahrscheinlicher, Restitutionen in Anlehnung an das, sekundär entstandene, außerpräsentische Paradigma, in dem *ā*/*η* herrschen, darstellen (Schwyzer l.c. nebst Anm. 3).

Auf ganz anderm Blatt stehen die Präsentien mit schon homerisch durchstehendem *-āε-*, also *μενοινᾱω* 'desire eagerly' (von *μενοινή* 'eager desire', erst nachhomerisch belegt), *βᾱω* 'to be in the prime of youth' (zu *ἥβη* 'youth'), *διψᾱω* 'to thirst' (zu *δίψα* 'thirst'), *πεινᾱω* 'to be hungry' (zu *πείνη* 'Hunger'). Warum sollte sich gerade in diesen Verben eine Altertümlichkeit konsequent erhalten haben oder Restitutionen konsequent hergestellt worden sein, die sonst nur sporadisch und nachhomerisch — in den soeben genannten Formen *τιμᾱντι* usw. — auftreten? Sind wir nicht vor die Aufgabe gestellt zu untersuchen, ob hier nicht eine ganz andere Bildung vorliegt?

15. Nun hat W. Schulze für *διψᾱω* und *πεινᾱω* längst eine Analyse vorgeschlagen, die sie ebenso überraschend wie schlagend von den

[9]) Schwyzer, Gr. Gr. I, S. 730: 'auf [älteres] *-āj̯ω* weisen die verwandten Sprachen.' Die Erklärung von *-ăε-* < *-āε-* ist umstritten. Ohne mich auf notwendigerweise langwierige Diskussionen einzulassen, bemerke ich nur, daß mir Analogieeinwirkungen, sei es durch den Typ *ποιέω*, sei es durch einen unbelegten Typ **τιμᾰμεν* (als gleichfalls analogisch nach primärem *-ᾱμι* : *-ᾰμεν* — rekonstruiert von Schwyzer l. c.) durchaus nicht einleuchtend scheinen. Mir ist lautgesetzliche Kürzung: langer Vokal > kurzem Vokal vor Vokal nach Schwund einfachen, ursprünglich trennenden Konsonanten, wahrscheinlich. Feminine Genetive auf *-ᾱων* (< *-ᾱσōm*), Genetive auf *-ᾱο* (< *-ᾱσο*) usw. können die Länge durch paradigmatischen Zwang restituiert haben. Ein solcher fehlte bei den denominativen Präsentien auf *-αε-*, da Aoriste, Futura, Perfekta mit langem *ā* (ion. att. *η*), also Paradigmatypen wie *τιμάω*, ion. att. *ἐτίμησα*, *τιμήσω* usw., verhältnismäßig späte Neubildungen sind.

-āε-Denominativen trennt (ZvS 29 [1888], S. 269 = Kl. Schriften, S. 328f.)[10]: es sind -i̯e-/-i̯o-Denominative von mit ās- 'glühend' (idg. ās 'glühen' : lat. ārēre 'glühen'. skṛt. āsas n. '[Aschen-]Glut') als Hinterglied gebildeten Nominalstämmen: *διψάσ- 'von Durst glühend', *πεινάσ- 'von Hunger glühend'.

Zu diesen denominativen Präsensstämmen auf -āsi̯e-, die lautgesetzlich ihr langes ā vor später geschwundenem si̯ erhielten, wie ἰδρώω < ōsi̯ō zeigt (W. Schulze l.c.)[11], stellen sich aber doch ohne weiteres, wie — mir fast erstaunlich — weder Schulze noch Schwyzer bemerkt zu haben scheinen, als mögliche vorgriechische Bildungen *menoni̯ā-āsi̯e- 'von Begierde glühen' (μενοινάε-), *hēbā-āsi̯e[12] 'durch Jugend glühen' (> ἡβάε-) und schließlich

*bnā-āsi̯e- 'durch eine Frau glühen' (> μνάε-).

16. Bleibt zu untersuchen, ob und wie sich der homerische Sprachgebrauch, das heißt Konstruktion und Sinn des Präsensstammes μνάε- und der davon abgeleiteten Formen und Stämme bei Homer, aus der angenommenen Grundbedeutung entwickelt haben können.

Ein Denominativ ist ursprünglich per definitionem (o. § 10) intransitiv. Gerade im Griechischen aber herrscht die Neigung, Denominative in Transitiva zu überführen, wofür Schwyzer, Gr. Gr. II, S. 73 eine Reihe, teilweise auffälliger, Beispiele anführt. Dieser 'Konstruktionswechsel kann mit oder ohne Bedeutungsunterschied (lies: '-verschiebung') stattfinden': Schwyzer l.c.

Ein einfaches Beispiel: τιμάω 'Ehre erweisen' wird gebraucht mit persönlichem Objekt im Sinn von 'ehren' (vgl. den Typ εὖ ποιεῖν τινα).

Ganz analog muß sich μνάε- 'durch eine Frau glühen' entwickelt haben zu 'jmdn[13] (eine weibliche Person) heiß begehren'. Deutlich nachweisbar ist solche Entwicklung bei μνηστεύειν 'jmdn. (eine

[10]) Erwähnt von Schwyzer, Gr. Gr. I, S. 724.

[11]) Der alte s-Stamm ἰδρώσ- m. 'Schweiß' läßt sich nicht als suffixale Ableitung von *su̯id 'schwitzen' (skṛt. svid usw.) begreifen. Es dürfte ein vorgeschichtliches Kompositum aus *su̯id- f. 'Schweiß' und *rōs 'Tau' (lat. rōs m.) darstellen: *su̯id-rōs- 'Schweißtau'. Auch die deutsche Sprache verbindet die Erscheinungsformen des Taus und des Schweißes: *Tauperlen, Schweißperlen*. Gen. s. *ἰδρόος (ἰδροῦς) < *-ōsos gemäß der o. Anm. 9 befürworteten Regel.

[12]) Die vorgriechische Lautung von ἡβᾶ rekonstruiere ich nicht. Ist die bei Schwyzer Gr. Gr. I, S. 303 verzeichnete, mir allerdings höchst wahrscheinlich dünkende, Zusammenstellung mit lit. *jėgà* 'Kraft' richtig, wäre ein *i̯ēbā (idg. *i̯ēgʷā) anzusetzen.

[13]) Wo μνάε- 1 ohne ausdrückliches Akkusativ-Objekt erscheint, ist dies dem Zusammenhang zu entnehmen und hinzuzudenken.

weibliche Person) umwerben', das von Haus aus bedeutet haben muß 'sich als Umwerber (*μνηστεύ-* m. 'Umwerber' bildbar zu *μνηστύ-* f. 'Umwerbung') verhalten (**μνηστεύς*: *μνηστεύειν* = *ἱππεύς* 'Reiter' : *ἱππεύειν* 'reiten').'

Die Entstehung der transitiven Konstruktion läßt sich gewissermaßen noch greifen in einer Ausdrucksweise wie φ 160 *ἄλλην . . . τινα . . . μνάσθω ἐέδνοισιν διζήμενος*, wo der Akk. *ἄλλην τινα* auch mit *διζήμενος* oder dem dazu gehörigen, verschwiegenen Infinitiv (o. § 7) konstruiert werden könnte. Ursprünglich ist also zu *μνᾶε-* ein Partizip wie *ἱέμενος* (φ 72 *ἱέμενοι γῆμαι θέσθαι τε γυναῖκα*) oder dgl. hinzugedacht oder auch ausdrücklich zugesetzt worden.

17. Eine Jungfrau, Witwe oder gar die Ehefrau eines andern 'heiß begehren', das heißt: sie für sich allein und für immer besitzen, mit ihr die Ehe eingehen wollen, mag auch diese Ehe der sittlichen Beurteilung 'schändlich', ein *στυγερὸς γάμος* (α 249, π 126, ω 126), erscheinen. Der Wunsch führt zunächst dazu, sie zu 'umwerben, zu umbuhlen', möglicherweise — im Fall einer Jungfrau — auch dazu '[bei ihrem Vater] um sie zu werben'.

Wir werden Homer genauer übersetzen und besser verstehn, wenn wir uns von dem traditionell gewordenen Ansatz 'freien' lösen, der allzu sehr in die Sphäre konventionellen 'Werbens' führt und die Situation des 'Um-die-Hand-anhaltens' suggeriert, und LSJ's Ansatz 'to woo for one's bride, to court' wiedergeben mit 'heiß [zur Ehe] begehren; umwerben, umbuhlen': die *μνηστῆρες* der Penelope sind nicht ihre 'Freier', sondern 'Umwerber', ihre *μνηστύς* ist keine 'Freite', sondern eine 'Umwerbung', Aigisthos 'freit' nicht, sondern 'umbuhlt' Klytaimnestre, die Frau eines andern.

18. Die Götter haben den Aigisthos gewarnt *μήτ' αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάασθαι ἄκοιτιν* 'weder ihn (den Agamemmnon) zu töten, noch seine Ehefrau zu umbuhlen' (α 39). Das scheinbare *ὕστερον-πρότερον* hat einen guten Sinn: die erste und eigentliche Absicht des Aigisthos ist es, den Herrscher, wenn er zurückkehrt zu töten — um seinen Platz einzunehmen. Das 'Umbuhlen' der Klytaimnestre, das nach dem Tod Agamemnons zur Heirat führt (α 36), ist für ihn nur ein Mittel zum Zweck der Befestigung der usurpierten Herrschaft. Er tötet nicht Agamemnon, weil er Klytaimnestre ehelichen will, sondern er heiratet sie, um die Frucht seines Mordes in scheinbarer Legalität zu genießen: sie ist die Vorerbin des Agamemnon.

19. Die 'Umwerber' (*μνηστῆρες*) der Penelope, die nach so langer Abwesenheit des Odysseus (bei Beginn ihres Werbens sind es 17

Jahre: *ν* 377) seinen Tod voraussetzen zu glauben dürfen — 'diese aber (die *μνηστῆρες*) wissen etwas (was wir nicht wissen) — sie hörten ja [gewißlich] die Stimme eines Gottes —, nämlich jenes (des Odysseus) traurigen Untergang' (*ξ* 89f.) sagt Eumaios mit, möglicherweise: gespielter, Naivität —, 'wollen nicht in rechtmäßiger Weise (*δικαίως*) die Penelope umwerben' (*ξ* 90f.), was besagen würde, daß sie nach Haus gehn (*νέεσθαι ἐπὶ σφέτερα ξ* 91) und von dort her ihr Geschenke schicken, wie es Alkinoos empfiehlt (*π* 390f. *ἀλλ' ἐκ μεγάροιο ἕκαστος μνάσθω ἐέδνοισιν διζήμενος*). Penelope selbst schildert, was 'früher', das heißt vor ihrem eigenen Fall, rechtmäßige Art (*δίκη*) von 'Umwerbern' (*μνηστήρων*) war, in den Versen *σ* 276ff.:

οἵ τ' ἀγαθήν τε γυναῖκα καὶ ἀφνειοῖο θύγατρα
μνηστεύειν ἐθέλωσι καὶ ἀλλήλοις ἐρίσωσιν
αὐτοὶ τοί γ' ἀπάγουσι βόας καὶ ἴφια μῆλα
κούρης δαῖτα φίλοισι καὶ ἀγλαὰ δῶρα διδοῦσιν

'[die,] die eine edle Frau (also eine Witwe) und [auch die, die] die Tochter eines wohlhabenden Mannes (also eine Jungfrau, die noch unter der Botmäßigkeit ihres Vaters steht) umwerben und miteinander [um sie] streiten wollen, die treiben selbst [von sich zu Hause] Rinder und fette Schafe fort, als Schmaus für die Anverwandten der Jungfrau, und geben (der Witwe wie der Jungfrau, die sie umwerben wollen) glänzende Geschenke'.

Die Umwerber der Penelope umwerben sie nicht *ἐκ μεγάροιο* (*π* 390), sondern im Haus der gegen ihren Willen (*ἀεκαζομένη τ* 133) Umworbenen (*ἐνὶ μεγάροισιν π* 77), womit ihre Umwerbung zu einer Erpressung wird: indem sie als Gäste Vieh und Gut der Besitzerin aufzehren (z.B. *λ* 116) und ruinieren (z.B. *π* 125), wollen sie ihre Entscheidung erzwingen. Zwar geben auch sie Geschenke — offenbar aber nur, um sich gegenseitig auszustechen (vgl. *π* 77, *φ* 162, *υ* 289f.). Doch ihre Geschenke wiegen den Schaden nicht auf, den sie tun:

λ 116f. . . . *οἵ τοι βίοτον κατέδουσι μν(ε)ώμενοι ἀντιθέην ἄλοχον καὶ ἔδνα διδόντες*

'die deine (des Odysseus) gottähnliche Ehefrau umwerbend deinen lebenden Besitz aufzehren, wenn sie auch Geschenke geben' (~ *ν* 377f.).

Auch sie sind nicht entbrannt in gefühlvoller Zuneigung oder erotischer Leidenschaft: die Ehe mit Penelope soll ihnen das Erbe des Odysseus einbringen. Voraussetzung dieses Wunsches ist logi-

scherweise die Beseitigung des rechtmäßigen Nacherben, des Telemach, die sie ohne jegliche moralische Skrupel planen.

20. Im Traum verkündet Athene der Nausikaa:

ζ 33 . . . *οὔ τοι ἔτι δὴν παρθένος ἔσσεαι*
ἤδη γάρ σε μν(ε)ῶνται ἀριστῆες κατὰ δῆμον

'gewiß, nicht mehr lange wirst du Jungfrau bleiben. Schon begehren dich heiß die Edelsten im Volk'.

Um offizielles 'freien' — aber auch noch nicht um 'umwerben' — kann es sich hier nicht handeln. Das hätte keine Göttin der Nausikaa im Traum zu verkünden brauchen. Wie bei Homer üblich, bestätigt die Gottheit im Traum, was der Mensch bereits ahnt, aber keineswegs gewiß weiß.

Danach zu beurteilen *ζ* 284 *μν(ε)ῶνται* 'begehren zur Ehe'.

Vom (rechtmäßigen) 'Umwerben' einer Jungfrau ist die Rede *λ* 288, h. Aphrodite 24.

21. Es würde überflüssig sein, auf diese als wohlbekannt voraussetzbaren Dinge mit dieser Dringlichkeit hinzuweisen — ich hätte geglaubt, daß auch ein Übersetzer, der *μνᾶε-*1 konsequent mit 'freien' überträgt, wie es z.B. W. Schadewaldt tut, dies doch je nach der Situation richtig versteht, nämlich als gebraucht im Sinn von 'zur Ehefrau begehren, umwerben, umbuhlen', und es so vom aufmerksamen Leser verstanden wissen will —, wenn sie nicht von einem so hoch angesehenen Sprachforscher wie E. Benveniste, der der Wissenschaft zu früh und zum Kummer aller Fachgenossen auf besonders traurige Weise entrissen wurde, in seiner schon o. § 10 zitierten Behandlung der Wortsippe *μνάομαι* ignoriert worden wären. Benveniste, der *μνάομαι* 'to woo etc.' verknüpfen will mit *μνάομαι* 'sich erinnern', geht nämlich davon aus, '*μνᾶσθαι γυναῖκα*' besitze eine 'valeur formulaire' und bedeute: 'avec la discrétion et la prudence que demandent ces premières approches «mentionner une femme (en vue de mariage)»', wie es das plautinische, von Benveniste zu Unrecht verglichene, Idiom 'mentionem facere de puella' tatsächlich tut.

Wenn im Homer *μνάομαι* mit dem Akkusativ eines Wortes für 'Ehefrau' konstruiert wird (*γυναῖκα π* 431, *ἄκοιτιν α* 39, *φ* 325, *ἄλοχον λ* 117, *ν* 378, *δάμαρτα υ* 290, *ω* 125), handelt es sich stets um die Ehefrau eines andern als des Umwerbers[14]), also um eine Situation,

[14]) Das gleiche gilt von *γυναῖκα* als Objekt von *μνηστένειν* (*σ* 276f., o. § 18). — Über *μνηστὴ ἄλοχος*, das Benveniste möglicherweise vorgeschwebt, das er aber mit LSJ mißverstanden haben muß, siehe u. § 24.

in der von 'discrétion' und 'prudence' oder von einem der Sitte gemäßen (schüchternen) Werben nun wirklich nicht die Rede sein kann — noch auch von einer 'valeur formulaire'. Ganz abgesehen davon, daß die Konstruktion mit dem Akk. die gleichen Schwierigkeiten macht, wie bei dem Vorschlag von Curtius (o. § 6), und daß der Präsensstamm *μνᾱε-2* deutlich durativen Sinn ('dabei bleiben sich zu erinnern') zeigt (o. § 4), von wo kein Weg zu 'mentionner' führt.

22. Allenfalls könnte man die Vorstellung 'Werber' anstelle von 'Umwerber' in einen Vers wie Sophokles, Trach. 9 hineinhören:

μνηστὴρ γὰρ ἦν μοι ποταμός, Ἀχελῷον λέγω,
ὅς μ' ἐν τρισὶν μορφαῖσιν ἐξήτει πατρός,

aber 'Umwerber' bleibt durchaus möglich (vgl. 15: *τοιόνδ' ἐγὼ μνηστῆρα προσδεδεγμένη . . .*).

Deutlicher ist die spätere Entwicklung von 'umwerben' zu '[offiziell] werben, um die Hand anhalten' bei *μνηστεύειν*. Vgl. z. B. Euripides, Helene 1514f.: . . . *ἄλλης ἐκπόνει μνηστεύματα γυναικός* . . . 'bemüh dich um die Gewinnung einer anderen Frau', wo auch *γυναικός* nicht die Ehefrau eines andren meint, wie es bei Homer der Fall wäre.

Lukas 2.5 *σὺν Μαριὰμ τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ* 'mit Maria, die ihm verheiratet war'.

23. In der Bedeutungsentwicklung von *μνᾱε-* selbst tritt das Element des 'heiß Begehrens', das sich nun nicht mehr nur auf eine Frau zu beziehen braucht, in den Vordergrund. Dies beginnt bei Herodot: 1.96.2 *μνεώμενος ἀρχήν* (o. § 2). Den Übergang bildet eine Wendung wie: Hdt. 1.205.1 *ἡ δὲ . . . συνιεῖσα οὐκ αὐτήν μιν μν(ε)ώμενον*[15]) *ἀλλὰ τὴν Μασσαγετέων βασιληίην* . . . 'Sie (die Königin der Massageten) aber, da sie begriff, daß er (Kyros) nicht sie selbst, sondern die Königsherrschaft über die Massageten begehrte/umwarb . . .'. In der Sprache Herodots könnten Klytaimnestre und Penelope das Gleiche oder Ähnliches von Aigisthos und den 'Umwerbern' gesagt haben.

24. Einer besonderen Bemerkung bedarf das zu *μνᾱε-1* gebildete Partizip *μνηστή*. Der Ansatz bei LSJ 'wooed and won, wedded' ist nicht zu halten, da *μνᾱε-1* bei Homer niemals '[offiziell] werben', geschweige denn 'durch Werbung zur Ehe gewinnen' heißt. Wir erwarten entweder 'heiß begehrt, umworben' oder 'umworben, umbuhlt' oder beides.

[15]) O. § 2.

Der Ausdruck *μνηστὴ ἄλοχος* begegnet bei Homer fünfmal. Hier bezeichnet *ἄλοχος* die eigene, nicht eine fremde[16]) 'Lagergenossin, Ehefrau' und im Zusammenhang handelt es sich vorzüglich um das 'Beiliegen':

I 556 *κεῖτο παρὰ μνηστῇ ἀλόχῳ, καλῇ Κλεοπάτρῃ* 'er lag bei seiner heiß begehrten/geliebten (sozusagen immer aufs neue 'umworbenen') Lagergenossin, der schönen Kleopatre'.

Z 246 *κοιμῶντο . . . παρὰ μνηστῇς ἀλόχοισιν*

Λ 241 ff. *. . . κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον οἰκτρός, ἀπὸ μνηστῆς ἀλόχου . . . κουριδίης*

'er legte sich nieder in den ehernen ('nicht zu brechenden') Schlummer (den Todesschlaf), bejammernswert, fern von der geliebten Lagergenossin [zu der er sich nie mehr niederlegen würde], die er als Jungfrau gewonnen[17])'.

Wird hier das attributive Beiwort *μνηστή* 'geliebt' dem prädikativen *κουριδίη* 'rechtlich geehelicht' gegenübergestellt, so die Ehefrau als *μνηστὴ ἄλοχος* 'geliebte Lagergenossin' der *ἐικυῖα ἄκοιτις*, der nach (Stand und Herkunft) 'passenden Gattin' in *I* 399. *μνηστή* gehört in die Sphäre des Gefühls, *κουριδίη* und *ἐικυῖα* in die Sphäre des Rechts und der Sitte.

Nach dem, was seine 'geliebte Lagergenossin' plant und sinnt, erkundigt sich Odysseus bei seiner verstorbenen Mutter an den Pforten der Unterwelt (*λ* 177). Er spricht hier mit ungewohnter Wärme. Er spricht eben nicht zu einem rauhen Kampfgenossen oder ihm gleichgültigen Menschen, sondern zu seiner Mutter, von der er weiß, daß sie als Frau von ihm hören möchte, daß er seine Gattin, die Mutter ihres Enkels, nicht nur nicht vergessen hat, sondern liebt und sich nach ihr sehnt.

An einer einzigen Stelle erscheint der Ausdruck *ἀλοχὸν μνηστήν* mit nachgestelltem, also prädikativem, Adjektiv:

α 35 *ὡς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρείδαο*
γῆμ' ἄλοχον μνηστὴν τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα.

Es wäre schon ein wenig merkwürdig, wenn der hier sprechende Zeus die Klytaimnestre als 'die Lagergenossin des Agamemnon, die er heiß geliebt hatte' charakterisiert hätte. Die Nachstellung des Adjektivs, die seine prädikative Funktion hervorhebt, erscheint sinnvoller, wenn wir verstehn: 'So hat auch jetzt Aigisthos die

[16]) O. § 21.

[17]) D. h.: 'die seine rechtliche Ehefrau war'. Vgl. Thieme, ZvS 78 (1963), S. 161–248, insbes. 216 ff. = Kl. Schriften II, S. 226 ff., insbes. 481 ff.

Lagergenossin des Agamemnon, nachdem er (Aigisthos) sie umworben/umbuhlt hatte (vgl. auch α 39, o. § 18), die Gebührlichkeit überschreitend geheiratet, den nach Haus zurückgekehrten Agamemnon aber ermordet'.

Die Erwartung, daß μνηστή entweder 'heiß begehrt' oder 'umworben, umbuhlt' heißen kann, hat sich also voll bestätigt.

25. Für Osthoff l.c. ist schon das 'Denken' an eine Frau, für Benveniste (o.c. 8.14) der 'Wunsch' nach einer Frau in die Sphäre der 'Sentimentalität' zu verweisen und deshalb aus dem Homer zu verbannen Mir scheint auch das vedische *janīyá-* (o. § 12) 'Weiber begehrend', auf einer Ebene stehend und zusammen genannt mit 'Rinder begehrend', 'Rosse begehrend' (RV 4.17.16, o. § 12), keineswegs auf einen 'état sentimental', sondern einen sehr praktischen Wunsch hinzuweisen. Aber auch warme Zuneigung, wie sie nach unsrer Interpretation Homer auch Ehemännern gegenüber ihren Frauen zutraut (o. § 24), ist mehr als bloße 'Sentimentalität'. Bei dem heißen Wunsch nach einer bestimmten Frau, 'dem Glühen durch eine Frau', kann es sich um sehr reale Leidenschaft mit sehr realistischen Motiven handeln.

Der Menschenkenner Homer differenziert: man kann ein Mädchen 'von besonderer Schönheit' (περικαλλής) eben wegen ihrer Schönheit (δία κάλλος) 'heiß begehren': λ 281ff.; man kann es tun, weil ihr Besitz Ansehen, Macht, Reichtum bringt: Aigisthos, die Umwerber der Penelope. Die Glut des Begehrens wird angefacht durch den Wunsch, über Rivalen zu triumphieren (σ 277, o. § 19): die μνηστῆρες einer Frau treten bei Homer stets im Plural auf, nie im Singular wie bei Sophokles (o. § 22). Auch Nausikaa wird von vielen μνηστῆρες begehrt (o. § 20). Sicher denkt Homer nicht nur an ihre, gewiß eindrucksvollen, persönlichen Vorzüge, sondern auch daran, daß sie die Tochter eines Fürsten, eines überaus 'wohlhabenden Mannes' (vgl. σ 276, o. § 19) ist.

26. Die Denominative auf *-āε-* (< *-āsie-*) entstammen vorgriechischer Zeit: das Element *ās* 'glühen', das sie enthalten, ist im geschichtlichen Griechisch nicht mehr lebendig. Offensichtlich sind es Prägungen vorhomerischer Dichter: der Alltag schafft nicht derart starke Wörter in solcher Häufung. Es muß eine leidenschaftliche Dichtung gewesen sein: in ihrer Sprache 'glüht' der Mensch nicht nur in den Qualen des Durstes (*διψᾶε-*) und des Hungers (*πεινᾶε*), sondern in jeglicher Begierde (*μενοινᾶε-*), insbesondere der Begierde nach einer besonderen Frau (*μνᾶε-*) und schließlich in der Brunst der Jugend (*ἡβᾶε-*).

Es ist diese vorgeschichtliche Dichtersprache, die dem Homer das wundervolle Instrument geschmiedet hat, mit dem er die heroische, von großem, kühnem, oft gewalttätigem Handeln durchtobte, von Leidenschaften durchglühte Welt altgriechischen Adels erzählerisch gestaltet hat.

Auch die Welt des Rigveda ist heroisch, oft gewalttätig und auch — sehr gelegentlich — leidenschaftlich. Aber wie blaß erscheinen schablonenhafte Ausdrücke wie *janiyá* (o. § 12) und *vadhuyú-* (o. § 13), wenn man sie dem vorgriechischen *μνᾱε-* 'durch eine Frau glühen' gegenüberstellt.

Der Rigveda ist lyrische Dichtung: hier spricht der Mensch von seinen starken Gefühlen und ihren körperlichen Symptomen, wie es Sappho ('. . . *λέπτον δ' αὔτικα χρωι πῦρ ὑπαδεδρόμηκεν*') oder Goethe ('es brennt mein Eingeweide') tut. 'Kehre zurück! Das Herz steht mir in Glut' (*nívartasva hṛ́dayam tapyate me* RV 10.95.17) sagt der unglückliche Purūravas zu der himmlischen Nymphe, die ihn verlassen hat. Daß jemand so spricht, wäre bei Homer nicht möglich, der etymologische Wortsinn von *μνᾱε-*1 kann ihm gar nicht mehr gegenwärtig gewesen sein. War die vorgriechische Dichtung, die ein *μνᾱε-* 'durch eine Frau glühen' geformt hat, lyrische Dichtung?

Spemannstr. 14
7400 Tübingen

Paul Thieme

NUGAE ETYMOLOGICAE

«il n'y a de bonnes étymologies que
celles qui aboutissent à poser un mot bien défini»
A. Meillet (BSL XXIV, c.r. 113)

Der Ansatz eines idg. Nominalstamms **nos-* "Nase" wird nahegelegt durch den rigvedischen Gen. dual. *nasós* (AV *nasá*, VS *nasí*) und Pāṇini 6.1.63, 171, den durch den rigvedischen Lok. sing. *ṛjūnási* belegten Bahuvrihi-Stamm *ṛjú-nās-* "von gerader Nase" (Eigenname) und Pāṇ. 5.4.118 – dazu Patañjalis Nominative *khuraṇās* "von der Nase eines Messers ("die der Spitze eines Messers ähnelt")", *kharaṇās* "von der Nase eines Esels", die eine Stammform *khura-ṇas-* und *khara-ṇas-* voraussetzen[1] – und schließlich den Tatpuruṣa-Stamm *no-dhā-* (Nom. sing. *nodhás*) "der mit der Nase Saugende" = "Elefant".[2]

Altind. *nas-* könnte an und für sich auch auf ein id. **nes-* zurückgehen. Daß die angesetzte Form **nos-* richtig ist, zeigen ein paar griechische Wörter, in denen man diesen Stamm erkennen darf.

νόσφι

νόσφι/νόσφιν, ursprünglich adverbiell gebraucht, wird von E. Schwyzer, Griech. Gramm. I (1959), 362 – wie schon von G. Curtius, Grundzüge (1877), 320 – mit *νῶτος* "Rücken" (angeblicher Ablaut *νωτ-* : *νοτ-*) verknüpft, *νόσφι* also als **νοτσ-φι* analysiert. Woher aber das hier eingeführte *σ*? – ohne welches man lautlich allerdings nicht auskommt. Und wie die semantische Entwicklung? Wer sich "wegkehrt" und davon ist bei Homer zunächst und vorwiegend die Rede kehrt sich ja nicht "mit dem Rücken", sondern vielmehr mit der Vorderseite ab. Die Idiome dtsch. *"jmdm. den Rücken kehren"*, engl. *"to turn one's back on a person"*, meinen doch offensichtlich "jmdm. den Rücken *zu-*, und nicht: *weg-*kehren".

Gehn wir also aus von einem *νόσφι* "mit der Nase"! Dann erklärt sich der ursprüngliche und der abgeleitete Gebrauch des Wortes[3] aufs glatteste:

Odyssee *ε* 350 *αἰτὸς δ'ἀπὸ νόσφι*[4] *τραπέσθαι* "du selbst aber [sollst] dich mit der Nase (dem Gesicht) wegwenden",

Ilias Λ 80 *ὁ δὲ νόσφι λιασθεὶς τῶν ἄλλων ἀπάνευθε καθέζετο* "er selbst aber setzte sich, sich niederlassend[5], hin, mit der Nase weg von den andern",

---

[1] Der Word Index to Patañjali's Mahābhāṣya, ... by Pathak ... and ... Chitrao (Poona 1929) - ein nicht überschätzbares Hilfsmittel – gibt die offensichtlich irrtümlichen Ansätze *++kharaṇasa-* und *++khuraṇasa-*.

[2] Thieme, ZvS (früher: KZ) 79, 211 ff. = Kl. Schriften, I, 214 ff.

[3] Dargestellt bei Schwyzer, Griech. Gramm. II, 540.

[4] Die hier und sonst begegnende Schreibung *ἀπόνοσφι*, die zum Ansatz eines eigenen Wortes führt, ist aufzugeben. Vgl. E 322 *νόσφιν ἀπό*, A 348 *ἀπό ... νόσφι* etc.

[5] Siehe H. Fränkel, Festschrift J. Wackernagel (1923), 275.

A 348 f. *αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς δακρύσας ἑταρῶν ἀπ' ἄξ*[6] *ἕζετο νόσφι λιασθείς*[5] *τῶν ἄλλων,*

E 322 *νόσφιν ἀπὸ φλοίσβοιο* "mit der Nase weg vom [Kampf-]Getöse".

Natürlich sind dies "etymologisierende" Übertragungen, die die Entstehung der homerischen Ausdrucksweisen erläutern sollen. Die homerischen Dichter selbst haben den ursprünglichen Wortsinn kaum mehr verstehen können. Sonst hätten sie wohl nicht das wie ein Adverb gebrauchte *νόσφι* auch ohne *ἀπό* gebrauchen und gleich einer Präposition mit dem Genetiv konstruieren können – im Sinn von: "abseits von, gesondert von", dann auch "außer, ohne". Eine deutliche Sprache spricht in dieser Hinsicht auch eine pseudo-denominative Ableitung wie *νοσφίζομαι* "sondere mich ab, entferne mich".

νόσος/νοῦσος

Will man attisches *νόσος* f. und homerisch-ionisches *νοῦσος* f. "Krankheit" auf eine gemeinsame Grundform zurückführen, ergibt sich zunächst entweder **νόσFος*, adoptiert von W. Schulze, Quaestiones epicae, 117, der dazu bemerkt: "etymon mihi non notum est", oder **νόσσος*, adoptiert von E. Schwyzer, Griech. Gramm. I, 308, der bemerkt: "die Etymologie ... ist unklar." Rekonstruieren wir aber ein **νοσσFος*, das als lautliche Grundlage von attisch *νόσος* wie von homerisch-ionisch *νοῦσος* völlig tadelfrei wäre (vgl. den Entsprechungstyp att. *ξένος*: ion. *ξεῖνος*: dor. *ξέν*Fος)[7], so ergibt sich unmittelbar eine Analyse: **νοσ-σ*Fος "die Nase erschütternd/schüttelnd". *-σ*Fo- (<idg. **q*^{u}*iuo-*) gehört als Verbaladjektiv zu *σεύω* (idg. Wurzel **q*^{u}*ieu-*) "in [heftige] Bewegung setzen", *σεύομαι* "in [heftige] Bewegung geraten".

Das lautlich genau entsprechende und den gleichen Präsensstamm bildende altind. *cyu* : *cyávati* (*σεύει*) "setzt in [heftige] Bewegung" (RV 1.116.10)[8] und *cyavate* (*σεύεται*) begegnet gelegentlich in Ausdrucksweisen, die es erlauben, die dem griechischen Wort zugrundeliegende Ausdrucksweise – nicht nur nicht befremdlich zu finden, sondern – mit genaueren Vorstellungen zu füllen:

Rām. (Gorr.) 2.39.15 *na tv evānāgate kāle dehāc cyavati jīvitam* "nicht fährt[9] aber, wenn die Zeit noch nicht gekommen, das Leben aus dem Körper",

Rām. (Bombay 2.11.18, (Baroda) 204* 1.2 *tatra tvāṃ cyāvayac chatrus tava jīvitam antarā* "in diesem [Kampf] ließ der Feind eine Weile lang[10] dich, [nämlich] dein Leben, in Erschütterung geraten [indem er dir mit seinen Waffen zusetzte]",

Rām. (Bombay) 2.53.7, (Baroda) 2.47.7 *sā hi devī mahārājaṃ Kaikeyī rājyakāraṇāt / api na cyāvayet prāṇān dṛṣṭvā Bharatam āgatam* "möchte doch diese Königin Kaikeyī den Großkönig (Daśaratha), seine Atemkräfte, nicht in Erschütterung geraten lassen, wenn er Bharata erblickt, der gekommen ist wegen der Herrschaft[sübernahme]!"

Man erinnere sich: Nachdem Daśaratha die ihn so hart treffende Bitte der Kaikeyī vernommen hat, seinen und der Kausalyā Sohn Rāma für 14 Jahre in die Verbannung zu schicken

---

[6] So statt überliefertem *ἄφαρ* zu lesen: E. Schwartz, Festschrift J. Wackernagel, 62.

[7] Wir brauchen also das homerische *νοῦσος* nicht als irrige Schreibung für **νόσσος* zu erklären (W. Schulze, E. Schwyzer). – Das Denominativ ion. *νοσέω* (seit Herodot), das neben *νοῦσος* (Homer, Herodot, Hippokrates) liegt, dürfte auf einer schon vorgriechischen Nebenform **νοσσο-* (entstanden durch Erleichterung der intervokalischen Konsonantengruppe *-σσ*F-)beruhen. Man vergleiche episch *ἴσος* : *ἴσος* (Sappho +), das auf **F*ισFος/**F*ισσος zurückzuführen wäre (Schwyzer, Griech. Gramm. I, 308).

[8] Der aktive (faktitiv gebrauchte) Präsensstamm wird schon im RV sonst, später durchaus durch *cyāvaya-* ersetzt. Der Paṇiniya-Dhātupāṭha kennt nur einen medial flektierenden Präsensstamm, wie der Ansatz der Wurzel: *cyuṅ*, zeigt.

[9] *cyavati*: in episch-volkssprachlicher Weise an Stelle des hochklassisch allein korrekten *cyavate*.

[10] Siehe PW s.v. *antarā* 1g. Unrichtig die Interpretation mit 'beinahe' (PW s.v. *antarā* 1d).

und ihren eigenen Sohn Bharata zum König salben zu lassen, die er auf Grund eines längst gegebenen Blanko-Versprechens nicht abschlagen kann, fällt er zunächst in Ohnmacht; erwachend sitzt er auf der nackten Erde:

Râm. (Bombay) 2.12.4, (Baroda) 214* l.1: ... *dīrgham ucchvasan/maṇḍale pannago ruddho mantrair iva mahāviṣaḥ* "lange aufschnaufend/-pustend ("schwer und vernehmlich atmend") wie eine [zischende] Giftschlange ("Kobra"), die durch [Beschwörungs-]Formeln in einen [Zauber-]Kreis gebannt ist."

In beiden Fällen könnten wir das Idiom: *jīvitam/prāṇān cyāvaya-*, sinngemäß wiedergeben mit "dem Tod nahebringen", der ja nach archaischer Auffassung in der Trennung von Leib und Atem besteht. Wer die Ausdrucksweise beim Wort nimmt, wird konkrete Anschauungen damit verbinden: er nimmt wahr das Keuchen des sich verzweifelt gegen einen übermächtigen Gegner wehrenden Kämpfers (Râm. Gorresio 2.39.15), das vernehmliche Ausatmen des sich mit ohnmächtiger Anstrengung gegen sein Schicksal, das ihn wie ein übermächtiger Zauber bindet, Aufbäumenden (Râm. Baroda 2.47.7 in Verbindung mit Râm. Gorresio 2.39.15), das Röcheln des Sterbenden (Râm. Baroda 2.47.7 in Verbindung mit Râm. Bombay 2.12.4).

Im vorgriechischen **νοσ-σFo-*[11] "die Nase (den Lebensatem) erschütternd, schüttelnd' aber wird der analysierende Grammatiker den nach sprachlicher Gestaltung drängenden Eindruck: den rasch und heftig gehenden Atem des schwer Fieberkranken, vielleicht auch – im besonderen Fall – den Ausfluß der Nase, der ein Symptom der Rinderpest ist, die im A der Ilias mit *νοῦσος* bezeichnet scheint, nacherleben dürfen, also die Anschauung der Symptome der "dem Tod Nahebringenden", der "Krankheit".

Neben dem Stamm **nos-* "Nase" steht bekanntlich ein dehnstufiger Stamm **nās-*, erwiesen durch den vedischen Dual *nāsā* (und die Ableitung *nāsikā*), altir. *nāh-*, lat. *nāres*[12], lit. *nósis*, usw.

ἀπηνής und Genossen, *σαφηνής*

Die Versicherung M. Leumanns (Homerische Wörter, 77): "hom. *ἀπηνής* 'abgeneigt' und nachhomerisch *προσηνής* (Pindar *προσαυής*) 'zugeneigt' enthalten als Schlußglied ein Nomen **τὸ ἄνος*, dessen Bedeutung am einfachsten als 'Antlitz' zu bestimmen ist", vermag ich nicht als bare Tatsachenfeststellung anzuerkennen.[13] Ein unzweifelhafter Reflex eines **ăne/os-* ist weder im Griechischen noch in irgendeiner anderen idg. Sprache belegt, noch

---

[11] Der Adjektivstamm **νοσ- σFo-* ist mit dem Akzent auf dem Suffix anzusetzen (vgl. z.B. J. Wackernagel, Altind. Grammatik II,2 § 22); die Stammbetonung hat substantivierende Funktion (vgl. z.B. Schwyzer, Griech. Gramm. I, 420).

[12] Dazu natürlich auch die Weiterbildung **nāsso-* (mit schon vorgeschichtlicher volkstümlicher(?) Längung des zwischenvokalischen *s*), erwiesen durch lat. *nāssus* (Plautus), *nāsus* m. "Nase" und gewiß auch griech. *νᾶσος*, att. ion. *νῆσος* "Insel": V. Pisani, Glotta 26,276. Pisanis Gleichsetzung wird von Walde-Hofmann, Lat. etym. Wb. s.v. *nassus/nasus*, als "unwschl." abgestempelt und z.B. auch von Frisk s.v. *νῆσος* kurz abgelehnt. Mir erscheint sie nicht nur höchst "wschl.", sondern sogar von schlagender Evidenz. Pisani macht allerdings einen semasiologischen Umweg, wenn er, mit Hinweis auf ags. *nōse* usw. "Vorgebirge", zwischen **nāsso-* "Nase" und *νᾶσο-* "Insel" ein **nāsso-/νᾶσο-* *"Kap" einschiebt. Denn eine Entwicklung von "Kap" zu "Insel" ist – zwar keineswegs unmöglich, aber doch – der Vorstellung ein wenig mühsam (daher die allzu rasche negative Reaktion von Walde-Hofmann und Frisk). Man hat wohl vielmehr die Inseln, zunächst die des ägäischen Meeres, fabulierend als die "Nasen[-Spitzen]" auf dem Meeresgrund ruhender Riesen sich verlebendigt. Der phantasievolle Dichter V. v. Scheffel fühlt sich versucht, die vereinzelt emporragenden vulkanischen "Hegauer Berge" zu den Nasen in dem Antlitz des alemannischen Landes zu machen ("Ekkehard", 1. Kap.). Was dem Berg recht ist, ist doch wohl der Insel billig: "Inselsberg" wird ein seine Nachbarn überragender bekannter Aussichtsberg des Thüringer Waldes genannt, auf vorgriech. wäre das ein "Nasenberg".

[13] Vorsichtiger z.B. auch Frisk, Griech. etym. Wörterbuch s.v.

könnte man es, was doch das Mindeste wäre, als eine sich selbstverständlich ergebende Bildung verstehen.[14]

Sind wir nicht, angesichts des bei Homer so wohl belegten ἀπὸ νόσφι(ν), ursprünglich "weg mit der Nase", geradezu verpflichtet zu fragen, ob nicht zunächst, in den homerischen ἀπηνής "abgeneigt" und πρηνής "nach vorn gewendet/geneigt" der Stamm *nās- "Nase" erscheint? Dies umso mehr, als wir uns dabei von so einleuchtenden Vermutungen Leumanns wie: "Die Anwendung auf Menschen dürfte die ursprünglichste sein", "[ihnen] entspricht in Wortstruktur und Bedeutung aufs schönste lat. *praeceps* . . .", keineswegs zu distanzieren brauchen, sie vielmehr durch die Beobachtung stützen können, daß die Wendung des *menschlichen* Kopfes "nach vorn" (lat. *prae*, griech. πρό) im charakteristischen Fall mit einer Neigung verbunden ist.

Die schon homerische Flexion (πρηνέα, πρηνές, πρηνέες, ἀπηνέος, ἀπηνέα) müssen wir dann freilich als in Analogie zu dem weit verbreiteten Typus δνσμενής (altind. *durmanas-*, awest. *dušmanah-*) geschaffen erklären, eine Umbildung banaler Art, die ohne weiteres verständlich ist: eine erwartete ursprüngliche Flexion Nom. -νής, Gen. -νό(σ)ος mußte ja nach Ablösung geradezu schreien.

Größere Schwierigkeiten macht die Form des Vorderglieds. Daß πρη- und ἀπη- irgendwie mit πρό und ἀπό zusammenhängen müssen, scheint gegeben. Ist die hier vorgeschlagene Analyse richtig, kann weder Länge noch Vokalqualität durch den Anlaut des Hinterglieds bestimmt sein.

Das Wahrscheinlichste ist, daß πρη- und ἀπη- historisch verwandt sind mit den altind. Stämmen *prāk-* "nach vorn gewendet" und *apāk-* "weg/nach hinten gewendet", also die Komposita auf *πρᾱκ- νᾱς und *ἀπᾱκ- νᾱς zurückgehn und somit in etwa altind. *prāṅ-mukha-*, *apāṅ-mukha-* "mit vorwärts/rückwärts gewendetem Gesicht" entsprechen. Die Behandlung wortauslautenden Explosivlauts wäre auf den Auslaut des Vorderglieds im Kompositum übernommen, wie in αἰ(γ)πόλος (H. Ehrlich) und Ἀρπά(γ)λυκος (W. Schulze[15]).

Altind. *prāk-*, *apāk-* usw., vorgriech. *πρᾱκ-, *ἀπᾱκ- müssen zurückgehen auf ein idg. *$pro\text{-}nq^{u}$-.[16] "sich vorwärts beugend", *$apo\text{-}nq^{u}$- "sich wegbeugend" (altind. *añc* "biegen, sich biegen"), was mit vorgriechischer Kontraktion (spätere, durch Verlust intervokalischen *s* oder *i* entstandene οα ergeben ω) *πρᾱ(κ), *ἀπᾱ(κ)- ergab. Eine Parallele also zu dem, was den Kontraktionsvokal betrifft, bisher vereinzelten dorischen πρᾶτος "der erste" aus *πρό-ατος[17], das später (nach πρότερος) wiederhergestellt und dann zu πρῶτος kontrahiert wurde.

In erst nachhomerischem προσηνής (im Gegensatz zu ἀπηνής) "zugeneigt" werden wir eine Neubildung mit einem aus falsch analysiertem ἀπηνής usw. abstrahierten Suffix -ηνής erkennen.

---

[14] Nachvedisch *ānana-* n. "Gesicht" ist vom Kausativ *ānaya-* (AV+) "atmen lassen" gebildet: "wodurch Atmen ermöglicht wird" – Urbedeutung also "Mund und/oder Nase" –, kann also ein *$^{*}\bar{a}nos$- n. (mit langem *ā*) und der Bedeutung "Gesicht") nicht ohne weiteres plausibel machen.

[15] ZvS 57, 250 = Kl. Schr. 222.

[16] Genauer *$pro\text{-}Hnq^{u}$-: H. Scharfe, ZvS 86, 170 ff. Daß Scharfe recht hat mit der Ansicht, daß die altind. Stämme des Typus *pratīc-* und *anūc-* "lautgesetzlich" – und nicht etwa als Analogiebildungen – erklärt werden müssen, zeigt *vīci-* (jünger *vīci*) f. "Welle" (richtig analysiert von M. Mayrhofer, Etym. Wb. des Altind., s.v. *vīcyá*, wo allenfalls eigens darauf hätte hingewiesen sollen, daß es sich bei *vīci-* f. nicht um eine Form des Wurzeladjektivs *$^{*}vyañc$- handeln kann, sondern um das mit *-i-* erweiterte (substantivierte) Wurzeladjektiv *$^{*}uiHnq^{u}i$-.

[17] Anders Schwyzer, Griech. Gramm. I, 250, 595, der πρᾶτος von πρῶτος trennen und auf eine idg. *$^{*}pr̥to$-, seinerseits bereits eine "Umbildung eines idg. *$^{*}pr̥mo$-" zurückführen will: sit iudicium penes lectorem.

So läßt auch E. Schwyzer (Griech. Gramm. I, 513) nachhomerisches σαφηνής "deutlich" "nach den verdunkelten Komposita ἀπηνής usw." entstanden sein. Zunächst wird man angesichts der weit auseinanderliegenden Bedeutung von ἀπηνής usw. einerseits und σαφηνής "deutlich" andererseits stutzen. Die von Schwyzer vorausgesetzte Reimbildung läßt sich jedoch semantisch wohl begründen.

Bei Herodot (älteste Belege) erscheint nur das Adverb σαφηνέως, und zwar stets bei Verben des Sprechens (εἰπεῖν, λέγεσθαι, ἐξαγγέλλεσθαι). Man könnte also auch: "nicht-abgewendet/beiseite (wie auf der Bühne) sprechen usw." sagen.

Tatsächlich wird altind. *parāñc-* "sich fortwendend" gelegentlich im Sinne von "undeutlich, unverständlich" gebraucht: TS 6.4.7.3 *vāg vaí párācy avyākṛtāvadat* "die [menschliche] Rede sprach [ehemals] als eine sich abwendende (= "unverständliche"), nicht differenziert geformte (also wie die der Tiere, die immer den gleichen Laut oder die gleiche Lautfolge hervorbringen)".[18]

Herodots σαφηνέως ist also eine Reimbildung zu προσηνῶς, das bei Herodot *προσηνέως lauten müßte.

Lat. *prōnus*

Der Gebrauch des lat. Adjektivs *prōnus* entspricht aufs genaueste dem des griech. πρηνής: in beiden Fällen wird auf den Ansatz einer Bedeutung: "nach vorn, vorwärts geneigt", im übertragenen Sinne "geneigt zu, zugeneigt", geführt.

Etymologisch lassen sie sich nicht zur Deckung bringen: sowohl die Lautungen als auch die Stammbildungen sind unvereinbar.

Aber sie sind doch analoger Formung: *prōnus* läßt sich leicht aus *prō-ōsno-* "dessen Gesicht vorwärts [bewegt, geneigt] ist" erklären. Es enthält also den Stamm **ōse/on-*, der in altind. *āsan-* "Mund, Gesicht" vorliegt und neben *ās-* n. (lat. *ōs* n.) "Mund, Gesicht") gebraucht wird. Die Erweiterung des Stammes durch **-o-* wie in altind. *adhyakṣa-* "Aufseher" ("dessen Auge darüber ist")[19] und z.B. *adhyūdhni* "die über dem Euter Befindliche"[20], awest. *frabda-* "Vorderfuß".

Bedeutungsmäßig am nächsten steht (nachvedisches) *prāṅ-mukha* "dessen Gesicht nach vorn [bewegt] ist". Überwiegend steht dies allerdings im Sinn von "nach Osten gewendet". Aber z.B. Kathā S.S. 43.265 ... *prasthānaprāṅmukha-* "geneigt zu ("erpicht auf") Aufbruch". Auch andere Ausdrücke des Altindischen für "nach vorn geneigt": *prahva-* und *pravaṇa-*, werden im Sinne von "geneigt zu" gebraucht.

Das Gegenstück zu lat. *prōnus* und altind. *prāṅmukha-* wäre (nachvedisch) *parāṅmukha-* "dessen Gesicht weggewendet ist", das nun, wie ἀπηνής, überaus häufig im Sinn von "abgeneigt" begegnet. Das ved. *parāñc-* "sich wegwendend" scheint in entsprechender Verwendung nicht nachweisbar.

---

[18] Entsprechend verstehe ich RV 10.10.6cd *bṛhán Mitrásya Váruṇasya dhāma kád u bravo ahano víc(i)yā nṝn* "hoch ist die Macht (das "numen") des [Gottes] "Vertrag" und des [Gottes] "Wahrheitsrede"! Willst du etwa ... mit den Herren (den genannten Mitra und Varuna nebst den anderen die Wahrheit schützenden Ādityas) abgewandter (d.h. ihnen unvernehmbarer, unverständlicher) Rede sprechen?" Ich fasse also *víc(i)yā* formal wie Oldenberg, Noten, und ergänze mit ihm [*vácā*]. *víc(i)yā* ist mit *nṝn* zu konstruieren, vgl. Delbrück, Altind. Syntax, 183.

[19] Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1, § 110 b.

[20] Wackernagel, o.c., § 119 b. Vgl. auch § 48.

Altind. *dámūnas-*, lat. *dominus*, got. *θiudans* und Genossen
Die begriffliche Harmonie von lat. *dominus* "Hausherr, Herr", *tribūnus* "Vorsteher der drei Stamm-tribus", got. *θiudans* "Volksherr, Herr" (got. *θiuda* f. "Volk"[21]), *kindins* "Herr des Volkes, Befehlshaber" (*kindi-* f.: lat. *gens, gentis* f.[22]), ahd. *truhtin* (altnord. *dróttenn* "Fürst") "Herr des Heeres, Kriegsherr" (vgl. altsächs. *druht* "Heer" usw.)[23], lit. **naminas* "Hausherr"[24], und der ihr entsprechende Anklang der Lautung *(dámūnas-, *namúnas, dominus)*, wird gestört durch eine zunächst unauflöslich scheinende Dissonanz der Bildungselemente: in *dominus, thiudans* und **namúnas* ergibt mechanische Analyse ein vorgeschichtliches Suffix **ne-/no-*, in *dámūnas-* "Hausherr"[25] ein *(-nes/nos-*.

Läßt sich die Dissonanz auflösen, die Schwierigkeit beseitigen?

Dazu, den Versuch zu machen, ermutigt allein schon die Tatsache, daß weder ein an den Nominalstamm tretendes (sekundäres: taddhita-) Suffix **-ne/-no-* noch auch ein entsprechendes **-nes-/-nos-* sonst nachweisbar sind. Unser Mißtrauen wird erheblich gesteigert, wenn wir erwägen, daß ein solches taddhita, wenn wir es arguimenti causa einmal anzusetzen versuchen, erwartungsgemäß lediglich Zugehörigkeit im weitesten Sinn bezeichnen würde, während es sich hier um eine geradezu appellative Funktion: "Herr von", handeln müßte.

Betrachten wir ved. *dámūnas-* (belegte Formen: Nom. sing. *dámūnās*, Akk. *dámūnasam*, Lok. *dámūnasi*, Nom. plur. *dámūnasas*) für sich allein, ergibt sich ohne weiteres die Möglichkeit, es als ein Kompositum *damū-nas-*, ursprünglich **domū-nos-*, Nom. sing. *domū-nās*,[26] "Nase des Hauses" aufzufassen, das als "Nase[n-Spitze] des Hauses" interpretiert werden kann.

Es sei hingewiesen auf den Gebrauch von *mukha-* n. "Mund, Maul" (so durchaus im RV), später (Br.+) "Gesicht" (vgl. altind., lat. *-ās-, ōs* n. "Mund, Gesicht"), dann "Vorderseite, Front" (*senāmukha* "[Heeres-]Front" usw.) und schließlich auch "das Vorderste", im Sinn von "das Beste"[27]. Insbesondere denke man an Aussagen wie: MBh. (Bombay) 2.38.27 (Poona) 358 1.2 *rājā mukhaṃ manuṣyāṇām*; Rām. (Bombay) 2.53.12 (Baroda) 2.47.12 *sa hi sarvasya rājyasya mukham eko bhaviṣyati.*

Eine noch genauere Parallele, die jede, modernem Empfinden vielleicht natürliche, Skepsis gegen einen ernsthaft gemeinten Ausdruck wie "Nase des Hauses" = "Hausherr" im Keim ersticken muß, bietet das Arabische. Hier wird, wie ein Zufall mir aufzustöbern erlaubt hat, أنف *(ánfun)* "Nase" auch, wie altind. *mukha-* "Gesicht", im Sinn von "aliarum rerum pars extans nasi instar, prima atque anterior pars rei", und der Ausdruck رأس أنف *(ánfu 'l-qaum)* "Nase des *qaum*" im Sinne von "princeps et caput populi vel familiae" gebraucht: G.W. Freytag, Lexicon Arabo-Latinum (Halle 1830), 15.

In einem Tatpuruṣa erwarten wir nach allgemein gültiger, gelegentlich auch durchbrochener, Regel Betonung des Hinterglieds. Die Betonung *dámūnas-* dürfte aus dem immer die

---

[21] In *θiudans* liegt wohl ein alter, neben dem Kollektiv auf *ā* liegender *o*-Stamm zugrunde. Vgl. den Entsprechungstyp: altind. *himā : himá-*, griech. *μῆρα : μηροί*, lat. *loca : locus*. Anders F. Specht, ZvS 60, 131.

[22] Specht, ZvS 60, 131.

[23] Got. *drauhtinōn*, zu unbelegtem **drauhtins*, wird gebraucht zur Übersetzung von *στρατεύεσθαι* "Kriegsdienste tun" (davon *drauhtinassus* "Kriegsdienst"), hat also einen wesentlichen Teil der im Ahd. wohl erhaltenen Bedeutung aufgegeben. Zur Entstehung des Bildungstyps got. *fraujinōn, fraujinassus*: W. Schulze, ZvS 48, 75 = Kl. Schriften, 572.

[24] Vgl. hierzu W. Meid, IF 63, 158.

[25] Dies ist die einzige Bedeutung, wie Meid, IF 63, 151 ff. überzeugend gezeigt hat.

[26] Neben idg. **domo-* müssen wir ein **domu-* "Haus" anerkennen: Meid, IF 63, 155 nebst Anm. 3, und 157 ff.

[27] PW s.v. *mukha-* 7. Hier wird eine Zwischenstufe "Haupt" eingesetzt, wofür *mukha-* niemals gebraucht wird.

erste Silbe betonenden Vokativ stammen. Auch der Nom. plur. *dámūnasas* (nur RV 5.47. 12) durfte altind. Neubildung (nach den maskulinen *-as*-Stämmen) sein. Eine ererbte Form müßte **dámūnāsas* lauten.

Wir dürfen also einen idg. Vokativ **domu-nos* neben einem Nom. sing. **domu-nās* rekonstruieren.

Die Rekonstruktion des idg. Vokativs **dómu-nos* erlaubt es uns nun auch, den Typus lat. *dominus*, urgerm. **druhtinas*, lit. **namūnas*[28] im Zusammenhang mit ved. *dámūnas-* zu belassen: es sind also Vokative, die zu Nominativen umgedeutet wurden, da die die genannten Formen bietenden Sprachen konsonantisch schließende, vom Nom. sing. *unterschiedene* Vokative nicht kannten, eine Form auf *-os* (germ., lit. *-as*) aber sich aufs glatteste an die unermeßliche Anzahl der maskulinen Singular-Nominative auf **-os* anschloß, zudem der Vokativ natürlicherweise am häufigsten, ursprünglich möglicherweise: ausschließlich, gebraucht wurde. Zu diesem "Nominativ" bildete man dann, gewißlich in "konvergenter Entwicklung"[29], in allen drei Sprachen für sich, ein ganz neues Paradigma.

Eine Parallele bietet der lat. Nom. *Iūpiter*, ein alter Vokativ, der sich neben den ererbten Nom. *Diēspiter* schob und von dem man dann auch gelegentlich einen Gen. *Iūpiteris/Iūpitris* und ähnliche Formen, sogar einen Akk. plur. *Iūpitrōs* (nach dem Typus *liber : librōs*) gebildet hat.[30] Vorbedingung der Umdeutung war natürlich, daß ein Vokativ *-piter* sich in nichts vom Nom. unterschied, da altes **patēr* lautgesetzlich durch *pater* ersetzt worden war.

Man denke auch an engl. *boots*, gebraucht als Singular zur Bezeichnung des "servant in hotels who cleans the boots (1798)" und dann auch (im Slang) für "youngest officer in a regiment. . . etc. (1806)".[31] Hier ist der Ruf *boots!* "[Meine] Stiefel!", umgedeutet als herbeirufende Anrede, zum singularischen Nomen appellativum geworden.

Lat. *frōns*

Wie ein Blick in den "Walde-Hofmann" lehrt, hat lat. *frōns, frontis* m. (seit Vergil auch f.) "Stirn, Stirn-, Vorderseite, Front" noch keine etymologische Erklärung gefunden, die es als ein ursprüngliches «mot bien défini», also als ein aus bekannter Wurzel (appellatives Element) + Suffix (funktionales Element) gebildetes Ganzes mit einer seinen Komponenten entsprechenden Bedeutung, erkennen ließe.

Lautlich wie semasiologisch einwandfrei ist die Zurückführung auf einen Partizipialstamm aus der im altind. *ghrā* (Praesens *ghrāti* Br.+) reflektierten idg. Wurzel **gʷhrē/ō* "riechen".

Also **gʷhrōnt-* > lat. *frōns, frontis* ursprünglich: "der/die Riechende" = "Nase".

Bei der Entwicklung der Bedeutung zu "Stirn", deren Ergebnis das Lateinische darbietet, ist gewiß an die Tiernase zu denken, bei der die Oberseite der Nase und die Stirn eine glatte, übergangslose Fläche bilden, jedenfalls bei den den Indogermanen bekanntesten Tieren: Hund, Rind, Pferd, Ziege, Schaf. Bei den im Vorhergehenden behandelten Komposita des Typus griech. ἀπηνής, lat. *prōnus*, altind. *dámūnas-* usw., aber auch bei griech. νᾶσος (o. Anm. 12), altind. *mukha-, ās-*, lat. *ōs* "Antlitz" (aus "Mund"), "Vorderseite" usw., arab. أنف (ʾanfun) ist es vielmehr das menschliche Gesicht, das im Blickpunkt der Anschauung steht.

---

[28] Das lange *ū* von *dámūnas-* läßt sich ohne weiteres als indische Sonderentwicklung begreifen, so richtig Meid, IF 63, 155, Anm. 3. Der Zusammenklang von *dámūnas-*, lat. *tribūnus* (gegenüber *dominus*), lit. **namūnas* läßt aber doch an schon idg. Nebenformen denken.

[29] A. Meillet, Convergences des développements linguistiques, in: Linguistique historique et linguistique générale[2] (Paris 1926), 61 ff.

[30] Formalen Beeinflussungen, die gelegentlich zu Ersetzungen führen, zwischen Nom. sing. und Vok. in historischer Zeit, die freilich natürlicherweise, meist die umgekehrte Richtung nehmen (Nom. stärker als Vok.) sind J. Wackernagel, Über einige antike Anredeformen, Programm . . . Göttingen 1912, 3 ff. = Kleine Schriften II (Göttingen 1969), 970 ff. und W. Schulze, Zur Bildung des Vokativs. . . , Festschrift J. Wackernagel (Göttingen 1932), 240 ff. = Kl. Schr. 82 ff., mit gewohnter Meisterschaft nachgegangen.

[31] Siehe Oxford Dictionary s.v. boots.

Radices postnominales

In einer seiner mit mustergültiger Sorgfalt und Umsicht geführten Untersuchungen zur Bestimmung der genauen Bedeutung vedischer Wörter hat H. Oldenberg für den vedischen Nominalstamm *pravát-* erwiesen, daß er „Vorwärtsdrang, Vorwärtsstreben" bedeutet und nicht etwa, wie man zuvor annahm, „Abhang" heißt[1]. Die Flüsse fließen *pravátā* „mit Vorwärtsdrang" – und nicht etwa „den Abhang entlang". *pravát-* gehört also nicht zum Verbum *pru-* „springen", sondern ist eine Bildung, die das Richtungswort *prá* „vorwärts" enthält. Entsprechendes gilt für die parallelen Bildungen *nivát-* „Streben nach unten" – *udvát-* „Streben nach oben", *parāvát-* f. „Ferne", genauer „Hinwegrichtung".

Mit gewohnter Zurückhaltung gegenüber dem, was er als „linguistische Spekulation" betrachtet haben mag, hat Oldenberg sich über den grammatischen Aufbau der genannten Wörter nicht geäußert.

Das hat dazu geführt, daß z. B. in Wackernagel–Debrunners Darstellung der altindischen Wortbildung ein an Richtungswörter antretendes Suffix *-vát-* angesetzt wird[2]. Ein solches Suffix hätte keinerlei Entsprechung in irgendeiner anderen idg. Sprache[3], noch auch könnte es natürlich mit dem (unbetonten) Sekundärsuffix *-vant-/-vat-* in Verbindung gebracht werden, das die Funktion hat, jmden/etwas als durch den ihm vorausgehenden Nominalstamm genannten Begriff charakterisiert zu bezeichnen.

pravát- „Vorwärtsstreben", *parāvát-* f. „Hinweg-richtung" usw. lassen sich nun ohne weiteres als komponierte Wurzelnomina[4] erklären. *vát-* kann als mit *t* erweitertes Wurzelnomen zu *van-* „erstreben, nach etwas verlangen" angesehen werden (Typus *kṛt-*, *dhṛt-*, **hat-* zu *han*, verbaut in *vṛtrahatyá* „Zerschlagung der Verteidigungen, Erschlagung des Dämonen Vṛtra"), *pravát-* usw. also auf **pravṇ́t-* f. „Vorwärtsstreben" zurückgeführt werden[5].

---

[1] Festschrift Ernst Windisch (1914) 116ff. = Kl. Schriften (1967) 1116ff.

[2] Altindische Grammatik II,2 (1954) 871 (§ 703).

[3] Allenfalls gehört dazu aw. *paitiiaogəṯ* „rückwärts gewendet" falls richtig aus **pat(i)yag.vat* erklärt (Thieme, ZDMG 92, 501).

[4] Des von Wackernagel–Debrunner, Altind. Grammatik II,2, 17 (§ 7c) vorgeführten Typs.

[5] Iranisch **patiyagvat-* (o. Anm. 3) würde den Agens bezeichnendes Adjektiv (Wackernagel–Debrunner o.c. 4ff. § 3) darstellen.

Vergessen wir also das vermeintliche Suffix *-vát-*!

Dann müssen wir aber erst recht das angebliche, ebenfalls nach Richtungswörtern erscheinende Suffix *-vaná-*, das sich wiederum nur im Indischen fände, vergessen. Auch hier nur in zwei Fällen, in dem Hapax *nivaná-* und dem häufigeren *pravaṇá-*, das auch im klassischen Sanskrit geläufig ist und „steil, jäh", substantiviert „steiler Abhang" bedeutet, also als wesentliches semantisches Element die Vorstellung „steil" enthält, die Oldenberg *pravát-* (f.) mit Recht abspricht.

Tatsächlich sind *pravaṇá-* und *nivaná-* allein aus dem Sanskrit als normale (Bahuvrihi-)Komposita begreiflich: *pravaṇá-* „baum-" oder „waldlos" wie *praparṇa-* „blattlos"[6]; *nivaná-* „baum-" oder „waldlos" wie *nimanyú-* „ohne Zorn"[7], *nivāta-* „windlos"[8]. Man braucht also iran. *frāvərəsa-* „ohne Haare", lat. *prōfundus* „ohne Grund" = „tief" gar nicht zu bemühen. *pravaṇá-*, *nivaná-* „steil" dürften also zunächst von „baumlosen", steilen Abhängen gesagt worden sein.

Nicht nur der Wortforscher, auch der Grammatiker tut gut daran, wenn er nicht nur abstrahierend analysiert – ein so notwendiges Geschäft das auch ist –, sondern sich auch bemüht, sich anschauliche Vorstellungen zu machen. Wo haben denn die in der Ebene des Panjab siedelnden arischen Frühinder den Begriff der Steilheit am eindrucksvollsten erleben können? Dann, wenn sie dem Lauf ihrer Ströme in die Vorberge des Himalaya folgten, aus deren „Schoß" sie „wie wettlaufende Stuten" „mit ihrem schwellenden Naß hervoreilen" (RV 3.33.1).

Die aus dem Gebirge hervorbrechenden Ströme haben dort ein starkes Gefälle und eine entsprechende Rapidität. Sie haben sich in Jahrmillionen ein tiefes Bett gegraben zwischen steilsten Wänden, die keinen Baumwuchs zulassen. Dieser beginnt erst in beträchtlicher Höhe. Eine von sprachgeschichtlichen Voreingenommenheiten gänzlich freie, aber beobachtungs- und erlebnisfähige Besucherin des Indusoberlaufs berichtete mir: „Dort gibt es auch eine untere Baumgrenze."

Unüberwindliche, abschreckende, erstaunliche Steilheit hat auch sonst zu plastischen Sprachprägungen herausgefordert.

Die Ilias kennt einen Ausdruck αἰγιλίψ „[sogar] von der Ziege [frei-]gelassener [Fels]"[9], also ein Fels, den auch die kletterfreudige und -tüchtige Ziege nicht zu erklimmen vermag. Ist damit nicht auch die Erklärung des sehr viel häufigeren Ausdrucks des Griechischen für

---

[6] J. Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1 (1905) 284 (§ 110bη). Kātyāyana vārtt. 14 zu Pāṇ. 2.2.24.

[7] J. Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1, 283 (§ 110bε).

[8] O. von Hinüber, MSS 23 (1968) 23.

[9] Mit passivisch gemeintem Verbaladjektiv. Typus: Vedisch *rathayúj-* „an den Wagen geschirrt", οἰστροπλήξ „von der Bremse geplagt" (gesagt von der Io), gegenüber: *aśvayúj-* „Pferde anschirrend", βουπλήξ „das Rind plagend", substantiviert „Ochsenstachel".

„steil, jäh": αἰπύς an die Hand gegeben? Er könnte ein altes Kompositum **aig-pús-* „die Ziege stoppend" (**pus-*: Tiefstufe der in παύω, lat. *pausa*, usw. zugrundeliegenden Wurzel **paus*) reflektieren. αἰπύς wird bei Homer meist bildlich (als Beiwort etwa von ὄλεθρος, χόλος usw.), aber gelegentlich auch in wörtlichem Sinn (ὄρος αἰπύ) gebraucht[10].

Am 'ziegenstoppenden', 'baumlosen' 'Absturz' (aus dem oberen Industal)

Mit der Hypothese eines Stammes **aig-pús-* „die Ziege stoppend" ließen sich auch die am Versende gebrauchten Ausdrücke: αἰπὰ ῥέεθρα (Nom. pl. neutr.), πόλιν αἰπήν (Acc. sing. fem.) verstehen: neben einem Wurzeladjektiv als Hinterglied eines Kompositums stehen gelegentlich

[10] αἶψα „schnell, plötzlich" (Adverb) von αἰπύς herzuleiten (F. Sommer, IF 11, 243), ist kaum möglich. Ich analysiere: **aig-psal(t)-* „vom Sprung einer Ziege" und fasse **αίγ-ψαλ(τ)* > αἶψα als adverbial gebrauchtes Neutrum sing. dieses Bahuvrihi-Adjektivs. Vergleiche ὑπόδρα aus **ὑπόδρακ(τ)* „in der Weise eines, dessen Blick (**dṛk-* f., altind. *dṛ́ś-* f. „Blick") von unten (aus der Nähe) ist". Idg. **psal* „springen" in ψάλλω (aus **ψάλνω*) „springen lassen (eine Saite), schnellen (eine Bogensehne)", rigvedisch *psáras-* n. „Sprung" (RV 9.2.1 *á vacyasva máhi psáras* „spring herbei mit großem Sprung": weiteres demnächst an anderer Stelle).

Hom. ἐξαίφνης „plötzlich" (Adverb) ist wohl schlechte Schreibung für ἐξ αἰφνης (lies: **αἰφνῆς*). **αἰφνή* wäre Femininum eines Adjektivs **αἰγ-φνό-* „Ziegen tötend" (vgl. ved. *goghná-*, *aśvaghná-* usw.), also „die Ziegen Tötende" (das ist: „[sogar] Ziegen verderbliche, Ziegen [die sich verstiegen haben] zum Absturz bringende [Jähheit]"). Zu **αἰφνή* ergänze etwa πέτρη „Fels" (eigentlich: „die Abstürzende", vgl. altind. *prapāta-* m. „Absturz, steiler Fels"): Akzent wie in δίφρος usw. (Anm. 11).

Erweiterungen mit *-ó-*[11]. Also kann αἰπά mit Synizese für *αἰπυά, αἰπήν für *αἰπυήν (zum Stamm **aigpusó-*) stehen – mit ungenauer Orthographie wie der Vokativ πότνα für πότνια[12], gegenüber voll ausgeschriebenem (zweisilbigem) πόλιος usw.[13].

Allerdings hat man das Kompositum, das man mit dem gewiß jüngeren αἰγιλίπ- sozusagen nachschafft, nicht mehr verstanden, sondern αἰπύς durchweg wie einen *u*-Stamm durchflektiert (Acc. αἰπύν, fem. αἰπεῖα usw.).

Nicht einmal dabei ist man stehn geblieben. Man hat schon in ältester Zeit zu dem als *u*-Stamm empfundenen αἰπύς ein αἶπος n. „Steilheit" neugebildet, in Analogie zu dem schon im Idg. nachweisbaren Nebeneinander von Adjektiven auf *-u-* und Neutra auf *-es-/-os-*: Sanskrit *urú-* „breit" : *váras-* n. „Breite", griech. ἡδύς : ἦδος, βαθύς : βένθος, παχύς : πάχος, ταχύς : τάχος usw.

Im Griechischen kann man geradezu von einem Stammbildungsparadigma sprechen, innerhalb dessen weithin auch Ablautsausgleich der Wurzelsilbe eintrat, ein Paradigma, zu dem auch die Bildungen des Komparativ + Superlativs auf -ίων, -ιστος und Adjektive auf -ρό- gehören – also Bildungen, die mit den von E. Risch in seiner „Wortbildung der homerischen Sprache"[2] (1974) als „Calandsche" bezeichneten Suffixen geformt sind. Man findet die häufigsten in einer übersichtlichen und anschaulichen Tabelle bei Risch o.c. § 28 zusammengestellt. Recht oft handelt es sich dabei um griechische Neubildungen.

ἐχθρός „verhaßt" wird einleuchtend als Weiterbildung zu **ekstra* (*ἐχθρα, lat. extra) „draußen" erklärt. Die semantische Entwicklung ist nur zu verständlich. Wer „draußen steht", wer „fremd" ist, wird ja leicht, wie leidvollste Erfahrung im kleinen wie im großen lehrt, nicht

---

[11] Sehr häufig im Sanskrit: Wackernagel–Debrunner, Altind. Gramm. II,2, 69ff. (§ 22), spurenhaft im Griechischen (o.c. § 22c). Hierher auch (nach W. Schulze) πεζός aus **ped-iós* gegenüber lat. *ped-it-*: E. Schwyzer, Griech. Gramm. I, 472. Die Wortgleichung altind. abhrá- n. „Wolke", griech. ἀφρός „Schaum", von H. Frisk, Griech. Etym. Wb., „wegen der abweichenden Bedeutung" abgelehnt, erscheint einwandfrei, wenn wir von einem Kompositum **ap-bhró-* ausgehen: **ap-bhró-* „Wasser tragend" (semantischer Typ *aśvayúj-*, βουπλήξ), substantiviert „[Regen-]Wolke", und auch „vom Wasser getragen" (semantischer Typ *rathayúj-*, οἰστροπλήξ), substantiviert „[Wasser-]Schaum". Vgl. altind. ura-bhrá- m. „Lämmer tragend", „Widder", griech. δίφρος „von zweien (zwei Henkeln) getragen", „Korb" (zum Semantischen: H. Fraenkel, Festschrift J. Wackernagel, 282). Akzent auf Vorderglied substantivierend (vgl. E. Schwyzer, Griech. Gramm. I 420[4])?

NB: *urabhra-* m. (erst spät: Lex., Suśruta) ist gewiß mißverständliche Maskulinisierung eines **urabhrā* „Mutterschaf". *úran-* „Lamm" (nur vedisch): K. Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik 2, 356f.

[12] E. Schwyzer, Griech. Gramm. I, 559[7].

[13] E. Schwyzer, o.c. 244 (§ D.2.b 1.α).

nur mit anfänglicher Abneigung, sondern alsbald geradezu mit Haß betrachtet. Es braucht eigentlich gar nicht erst daran erinnert zu werden, daß im klassischen Latein das Wort, das ursprünglich den „Fremden" (*peregrinus*) benannte, *hostis*, zum Wort für „Feind" (*perduellis*) schlechthin geworden ist, und daß dies eine exakte Analogie im Sanskrit hat: *arí-* m. „der Fremde", der im RV auch noch in der Rolle des geehrten und freundlich bewirteten Gasts auftreten kann, ist im klassischen Sanskrit ausschließlich „der Feind".

Zu ἐχθρός, das fälschlich als mit *-ró-* gebildetes Adjektiv angesehen wird, bildet man ein ἐχθίων, ἔχθιστος, ein ἔχθος n. „Feindschaft" und schließlich sogar ein ἔχθομαι „hassen": eine neue „Wurzel" ἐχθ „hassen" ist entstanden. Für diese Erscheinung habe ich gelegentlich den Ausdruck „*radix postnominalis*" gebraucht[14].

Eine *radix postnominalis* dürfte auch die „Wurzel" αἰσχ darstellen. Geht man aus von αἰσχρός „häßlich", bei Homer auch „Schande bringend" (LSJ αἰσχρός I), darf man ein altes Kompositum *αἰδσ- χρό- „Scham bringend, einbringend" ansetzen: *αἰδσ-; Vordergliedsform eines *αἴδοσ- (ἀναιδής usw.)[15], χρό-; Verbaladjektiv zu **ĝher* „halten" (χερ- „Hand", Sanskrit *hṛ*, sowohl „herbei-" wie „wegbringen"). αἰσχρός: αἰσχίων, αἴσχιστς, αἶσχος n. = ἐχθρός; ἐχθίων, ἔχθος n. Da neben den Steigerungsformen auf -ίων, -ιστος seit alters sowohl ein *-ró-*Adjektiv (altind. *ugrá-* : *ójīyas-, ójistha-*) wie ein *u*-Adjektiv (altind. *vásu-* : *vásīyas-, vásiṣṭha-*; *urú-* : *várīyas-, váriṣṭha-*, βαθύς : βάθιστος, ὠκύς : ὤκιστος, ταχύς : τάχιστος) stehn kann, bildet man zu einem zwar in der Rede (*parole*) nicht gebrauchten, aber im System der Sprache (*langue*) möglichem, sozusagen latent vorhandenem, *αἰσχύ- ein pseudodenominatives Verbum αἰσχύνω „entehren, häßlich machen".

Ich darf in diesem Zusammenhang auf eine Vermutung zurückkommen, die ich schon vor 30 Jahren geäußert habe[16], die allerdings öfter mit Naserümpfen als mit Bereitwilligkeit zu ernsthafter Diskussion

---

[14] Festschrift W. Schubring (1951), 10. Das vedische und klassische Sanskrit liefert nur wenige Beispiele. Den von mir o.c. 9f. gegebenen (meine dort vorgetragene Auffassung von *jīva-* ist in dieser Form falsch: K. Hoffmann, MSS 8, 6) Beispielen füge ich hinzu: *ríp-* f. „Betrug" (zu trennen von dem homonymen *ríp-* f. „Befleckung") *patiríp-* „den Gatten betrügend", *riripus* „sie haben betrogen"; alle gebildet zu einer aus *ripú-* „betrügerisch" abstrahierten „Wurzel" *rip* „betrügen" (homonym ist *rip* „schmieren"). In Wahrheit ist *ripú-* dissimiliert aus **rirpú-*. Dieses zu *rap* „[Unwahrheit] schwätzen" (RV 10.10.4 *ánṛtaṃ rapema* „sollen wir Unwahrheit schwätzen?"), gebildet gemäß Wackernagel–Debrunner, Altind. Gramm. II, 2, 472 (§ 287 fα).

[15] βλάβος : βλασφημός (Wackernagel), *ὄδος n. (lat. *odor* m.) „Geruch" : ὀσφραίνω (Wackernagel), Sanskrit *sádas* n. „Sitz, Haus" : *sátpati-* „Hausherr" (Wackernagel), *satkṛ* „einen Sitz bereiten, gastlich ehren" (Thieme).

[16] Festschrift Schubring (1951), 1 ff., 8 ff.

oder gar mit Zustimmung begrüßt worden ist[17]. Die Vermutung ging aus von einem nur im RV belegten, nur im Hinterglied von Bahuvrihi-Komposita begegnendem, Nominalstamm *-psu-*, dessen Bedeutung sich als „Atemhauch" bestimmen läßt:

aruṇápsu- „von rötlichem Atemhauch" (von der Morgenröte, vgl. hom. ῥοδοδάκτυλος ἠως);

pruṣitápsu- „von besprühtem Atemhauch" (von Pferden);

ápsu- „ohne Lebenshauch" ~ „ohne Lebenskraft"[18]; usw.

Grammatisch läßt sich dieses *-psu-* einwandfrei – und zwar ausschließlich[19] – verstehen als Tiefstufe eines zu *bhas* „blasen" (*bhastra-* n. „Blasebalg" usw.) gehörigen, zwar nicht belegtem, aber einwandfrei bildbarem **bhasu-* m./n. „Atemhauch".

Die Feststellung eines vedischen *-psu-* „Atemhauch" führt nun doch unmittelbar auf griech. ψῡχά (att. ion. ψῡχή) „Seele". Die Vorstellung der Seele ist ja weltweit mit dem Atemhauch verknüpft. Also **phsu-ugĥá/*psu-ugĥá* „die den Atemhauch [hin und her] fahrende" = „Atemkraft". **ugĥá* natürlich zu Wurzel **vegĥ*: lat. veho, griech. (Ϝ)όχος m. „Wagen", altind. Wurzel *vah*, Tiefstufe *uh*.

Aus ψῡχά, ψῡχή wird eine „Wurzel" ψῡχ gefolgert, zu der man ψῡχρός „kühl, frisch", ψῦχος n. „[windige] Frische", und einen Verbalstamm ψῡχέ/ό- „blasen", „durch Beblasen kühlen", „durch Beblasen abtrocknen" bildet.

Eine primäre Wurzel ψῡχ, für die Frisk, Griech. Etym. Wb., plädiert, hat keinerlei Anhalt in irgendeiner anderen idg. Sprache, ist außerdem lautlich gänzlich unwahrscheinlich: Anlaut mit *ps*[20] wie langes *ū* vor Konsonant in der Tiefstufe wären höchst auffällig in einer aus der Grundsprache ererbten Wurzel.

Man halte mir nicht κύδιστος, κῡδιάνειρα, κῦδος n. und κῡδρός entgegen. Denn auch hier handelt es sich um eine „Wurzel", die in anderen idg. Sprachen keine Entsprechung hat.

---

[17] Man hat meinen Versuch, griech. ψῡχά zu deuten, geradezu als Ausfluß einer mir eigentümlichen *rabies etymologica* gebrandmarkt. Er entspringt vielmehr der mir recht nüchtern erscheinenden Überzeugung, daß Wörter nicht fertig vom Himmel fallen. „Es stimmt zu gut" (J. Lohmann), „speciosius quam verius" (H. Frisk): solche Beurteilungen lassen fragen, ob es denn wirklich Sprachwissenschaftler gibt, denen eine etymologische Analyse erst dann akzeptabel wird, wenn sie nicht so recht stimmt.

[18] Vgl. Thieme, Festschrift Schubring, 8.

[19] L. Renou, Etudes Védiques III (1957), 29, freilich meint: „... on pouvait penser à *vásu*, dont *-psu* serait une variante reflétant un impossible **vsu*", und Mayrhofer, Etym. Wb. unter: *psu-*, hält das ernstlich für eine konkurrierende Möglichkeit. Gehört es nicht mehr zum grammatischen Elementarwissen, daß die Tiefstufe von *vasu-* vielmehr **uṣu-* lauten müßte? Wie mag man es erzwingen, eine solche Unüberlegtheit ins Licht öffentlicher Kritik zu stellen?

[20] Die Erklärung des Anlauts der „Wurzel" **psal* „springen" (o. Anm. 10) gebe ich an anderer Stelle.

Ich gehe aus von einem Nominalstamm κῡδ-/κῡδι-, den ich auf ein vorgriechisches **pku-víd-* „Vieh gewinnend", „siegreich" und daher „ruhmbekränzt" zurückführe.

Semantisch vergleichen sich rigvedische Ausdrücke wie *avindas/avindat ... gắm, gắs; vidat ... gắs* „er (Indra) fand (d.h. eroberte, gewann) das Rind, die Rinder" und das Wurzeladjektiv *govíd-* „Rinder gewinnend".

Die im Vorderglied eines alten Kompositums und auch gelegentlich sonst erwartungsgemäße Tiefstufe von **peku-*, nämlich **pku-* ist bekanntlich im Iranischen in der Form *fšu-* erhalten: **fšūmant-* „Viehbesitzer", *fšūšan-* „Vieh gewinnend", substantivisch gebraucht im Sinn von „[sein Vieh mehrender] Viehzüchter", im Denominativ *fšūya-* „Vieh füttern usw.", und *fšaoni-* „[Klein-]Viehherde". Spuren eines alten **pśu-* in altind. *kṣumánt-*. *purukṣú-*[21], *kṣoṇí-* „Viehherde" (RV 10.22.9)[22] und *kṣoṇí* f. „[Herden-]Geschrei"[23].

In all den Fällen aus dem Altindischen ist dissimilatorischer Einfluß benachbarter Labiale nachweisbar. Ohne diesen erscheint **pśu-* vereinfacht als *śu-*. Dem iranischen *fšūšan-* entspricht rigvedisches *śūṣán-/śūṣá-* „Vieh gewinnend" (gesagt von Helden, Kämpfern, Waffen, um Reichtum bittenden Opferliedern)[24]. Vor anderen Hintergliedern: *śūghaná-* „Rinder tötend"[25], *śūla-* „der [beim Braten] das Vieh drehende" = „Spieß"[26], *śurúdh-/*śūrúdh-* „Vieh mehrend" oder „durch Vieh sich mehrend", substantiviert „Reichtum"[27], *śūdrá-* m. „Viehschinder, [Schinder]knecht"[28].

**pku-* im Griechischen möglicherweise in κύκλωψ, wenn ursprünglich „Viehdieb, Viehräuber"[29].

Im Lateinischen: *cuspid-* „Spieß" aus *pku-spid-* „Viehspieß" (vgl. Germ. *spit* u. altind. *śūla-*) und *cu-stōd-* „Wächter", ursprünglich „der beim Vieh steht" (zur Wurzel *stā* „stehen" mit *dh*-Erweiterung (vgl. slaw. *stado* „Herde", engl. *stud*, dtsch. *Stute*)[30].

---

[21] M. Bloomfield, s. Mayrhofer, Etym. Wb. unter *kṣu-*.

[22] Thieme, ZvS 92, 47 f.

[23] Thieme, ZvS 92, 47 (nach M. Mayrhofer).

[24] Thieme, Kl. Schriften I, 57.

[25] Thieme, Kl. Schriften I, 52.

[26] Thieme, Kl. Schriften I, 59 f.

[27] Thieme, Kl. Schriften I, 42. – Zu einem „Suffix" *-údh* fehlt mir die Gutgläubigkeit. Rigved. *iṣúdh-* (aw. *išud-*), *pṛkṣúdh-* sind gewiß Komposita mit der Tiefstufe der Wurzel **vedh* „führen" (altind. *vadhū-* „Braut") im Hinterglied, also „die Labung (*iṣ-*, *pṛkṣ-*) „[zu den Himmlischen] führend", substantiviert „Gebet", oder dergl.

[28] Thieme, Kl. Schriften I, 58 f.

[29] Thieme, Kl. Schriften I, 62 f. und II, 790 (Addenda).

[30] Thieme, Kl. Schriften II, 695 (Addenda). – H. Nowicki, ZvS 92 (1978) 184 ff., dem meine Analyse entgangen ist – übrigens: sehr verzeihlicher Weise –, hat recht in seiner

Demnach:

vorgriech. **pḱu-víd-* „Vieh gewinnend" : altind. *go-víd-* „Kühe gewinnend" = altir. *ſṡū-ſan-*, altind. *śúṣán-* „Vieh gewinnend" : altind. *go-ṣán-*.

Auch hier, in der Sippe κύδιστος usw., eine verwehte Spur altindogermanischer Heldendichtung.

Die hier vorgetragenen Worterklärungen mögen, nimmt man jede einzelne für sich, von unterschiedlicher Überzeugungskraft sein. Nebeneinandergestellt, stützen sie sich jedoch aufs kräftigste. Die willkürliche Erfindung von „Suffixen" wie altind. *-vát-* (o. S. 534 f.), *-vaná-* (o. S. 535); *-údh-* (o. Anm. 27), oder von „Wurzeln" wie αἰσχ, ψῡχ, κῡδ, gibt keine wirkliche Antwort auf die eigentliche Frage des Etymologen: Wie schafft und entwickelt der homo faber sein wichtigstes Instrument, die Sprache? Er schafft es, wie ich wieder einmal veranschaulichen wollte, indem er seine Umwelt und sich selbst erlebt: den Fels etwa als „baumlos" und „ziegenstoppend", Wohlstand schaffende Eroberung als „Ruhm [des Kämpfers]", die den Atem bewegende Kraft als „Seele"; er entwickelt es, indem er irrt und umdeutet und im Irrtum und in der Umdeutung als erfinderischer und schöpferischer Baumeister wirkt.

Mit meinen hier vorgetragenen bescheidenen Versuchen wollte ich mich zu der Auffassung bekennen, daß nicht nur die Religionswissenschaft, die literarische Interpretation, die im Licht der Überlieferung arbeitende Wortgeschichte, sondern auch die vorgeschichtliche Rekonstruktion sprachlicher Tatsachen und Vorgänge, bis hinab zur trockensten grammatischen Analyse, unter dem Wort des englischen Dichter-Philosophen der Aufklärungszeit, des Alexander Pope, steht:

The proper study of mankind is man.

Spemannstr. 14
7400 Tübingen

Paul Thieme

Ablehnung früherer Vorschläge und in seiner Auffassung von *custōd-* als einem alten Kompositum. Seine eigene Analyse „der beim Verborgenen sitzt" kann mir allerdings auch nicht einleuchten. Eine idg. Wurzel **kudh* „verbergen" mit einem p.p.p. **kudh-tó-*, das im Lat. **custo-* ergeben würde, ist durch griech. κεύθω „verberge" keineswegs erwiesen, das ebensogut oder besser auf **gheudh* oder dgl. zurückgeführt werden kann. Vor allem aber müßte die Semantik verwundern: „Verborgenes" braucht man nicht zu bewachen; charakteristischerweise „verbirgt" man, was man *nicht* „bewachen" kann oder will. Das, wobei ein „Wächter" „sitzt", ist nicht mehr „verborgen". Im besonderen Fall kann man „Eingeschlossenes" auch noch „bewachen" (Belege bei Nowicki o.c. 194) – aber „einschließen" (Frauen, Schätze, wertvolle Weinfässer) ist keineswegs ohne weiteres „verbergen".

I

1. Bestätigende Belege für die von Pāṇini 6.2.75-81 gelehrten Typen von Tatpuruṣa-Komposita, deren Hinterglied ein mit dem Primärsuffix -ˈá (aṇ) oder -ˈín (ṇin) gebildeter Stamm ist, die aber entgegen der Regel den Akzent auf dem Vorderglied, und zwar auf dessen erster Silbe, haben (WACKERNAGEL, Altind. Gramm. II 1 § 91 f), finden sich in akzentuierten Texten nicht.

1.1.1. Pāṇinis Ausdrucksweise selbst erlaubt es, jedenfalls für seine Zeit und Gegend, anzusetzen:

gópāla- "Rinderhüter", *tántipāla-* "Herdenhüter", *yávapāla-* "Gersten(feld)hüter": Pāṇ. 6.2.78.

Zuverlässige Bezeugungen bieten die Diskussionen des Kātyāyana und des Patañjali im Vārttika und Bhāṣya[1]:

chāttradhāra- "Schirmträger", *dvárapāla-* "Türhüter": Patañjali (ed. KIELHORN) II S.94, Zeile 8.

Diese gemäß Pāṇ. 6.2.75 [*tatpuruṣe* 6.2.1 *ādir udāttaḥ* 6.2.64] *aṇi niyukte* "der erste Vokal in einem Tatpuruṣa ist hochbetont, wenn ein auf [Suffix] *aṇ* auslautender Nominalstamm [als zweites Glied] folgt, falls es sich um einen Beauftragten (Angestellten, Diener) handelt".

Wird jemand bezeichnet, der nicht "beauftragt" ist, sondern etwa im eigenen Interesse handelt, erscheint die erwartete Endbbetonung:

kāṇḍalāvá- "Zuckerrohrschnitter": Pat. II 96.2.

1.1.2. Nominalstämme auf *-in-*:

púṣpahārin-, *phálahārin-* "Blumen-/Früchtebringer, Diener, der Blumen/Früchte herbeischafft"[2]: Pat. III 131.17;

śādhvadhyāyin-, *vilambhitādhyāyin-* "ein trefflich/langsam Lernender": Pat. III 131.25.

Der Ansatz des PW für *puṣpahārin-/phalahārin-* "Blumen/Früchte stehlend" ist gewiß falsch geraten. Zu Pāṇ. 6.2.79 ist ganz sicher *niyukte* "wenn es sich um einen Beauftragten (Diener)"[3] aus 6.2.75 und *śilpini* "wenn es sich um einen durch eine ihm eigentümliche[4] Kunstfertigkeit Ausgezeichneten handelt" aus 6.2.76 zu ergänzen. Angesichts der sehr zahlreichen Beispiele für normale Endbetonung dieses Kompositionstyps (WACKERNAGEL-DEBRUNNER II 2 § 217c) wäre die Regel sonst schlicht falsch.

1.1.3. Auch würde Pāṇini die Fälle von Anfangsbetonung, für die er eine gemeinsame Ratio nicht zu finden vermag, nicht als *yuktārohyādayaś ca* (6.2.81) "auch die [Tatpuruṣa] *yúktārohin-* usw. [sind zu nennen]" zusammengefaßt haben: bei *yúktārohin-* muß es sich um ein Kompositum handeln, das nicht unter 6.2.79 fällt. Als zu erratende Bedeutung vermute ich: "der den [bereits] angeschirrten (abfahrfertigen) [Wagen] besteigt", also der "Herr", den der Wagenlenker (als *niyukta-*) fährt: MBhār. (Poona) 3,69,18 *yuktaṃ rathaṃ rājā samārohat.*

Um "Diener" oder "Kunstfertige" handelt es sich offenbar auch nicht z.B. bei den in Pāṇ. 6.2.78 und z.B. 6.2.40,41 gelehrten Ausdrücken: *gópāla-*, *tántipāla-*, *yávapāla-* und *úṣṭrasādi(n)-* "Kamelreiter", *úṣṭravāmi(n)-?*[5], *góṣāda-*, *góṣādi(n)-* "Rinderreiter"[6], *gósārathi-* "Rinderkutscher". Diese sind wohl aufgefaßt als frei gewählten Aufgaben, Beschäftigungen, professionalen Tätigkeiten nachgehend, also einen dem eigenen Entschluß[7] folgenden Beruf ausübend.

1.1.4. Für den von Pāṇ. 6.2.80 als auf der ersten Silbe betont gelehrten Tatpuruṣa-Typus haben wir kein durch das Bhāṣya verbürgtes Beispiel. Mit hinreichender Sicherheit erschließen läßt sich z.B. ein **gárdabhanādin-* "der wie ein

I

1. Bestätigende Belege für die von Pāṇini 6.2.75-81 gelehrten Typen von Tatpuruṣa-Komposita, deren Hinterglied ein mit dem Primärsuffix -ˈá (*aṇ*) oder -ˈín (*ṇin*) gebildeter Stamm ist, die aber entgegen der Regel den Akzent auf dem Vorderglied, und zwar auf dessen erster Silbe, haben (WACKERNAGEL, Altind. Gramm. II 1 § 91 f), finden sich in akzentuierten Texten nicht.

1.1.1. Pāṇinis Ausdrucksweise selbst erlaubt es, jedenfalls für seine Zeit und Gegend, anzusetzen:

gópāla- "Rinderhüter", *tántipāla-* "Herdenhüter", *yávapāla-* "Gersten(feld)hüter": Pāṇ. 6.2.78.

Zuverlässige Bezeugungen bieten die Diskussionen des Kātyāyana und des Patañjali im Vārttika und Bhāṣya[1]:

chāttradhāra- "Schirmträger", *dvārapāla-* "Türhüter": Patañjali (ed. KIELHORN) II S.94, Zeile 8.

Diese gemäß Pāṇ. 6.2.75 [*tatpuruṣe* 6.2.1 *ādir udāttaḥ* 6.2.64] *aṇi niyukte* "der erste Vokal in einem Tatpuruṣa ist hochbetont, wenn ein auf [Suffix] *aṇ* auslautender Nominalstamm [als zweites Glied] folgt, falls es sich um einen Beauftragten (Angestellten, Diener) handelt".

Wird jemand bezeichnet, der nicht "beauftragt" ist, sondern etwa im eigenen Interesse handelt, erscheint die erwartete Endbbetonung:

kāṇḍalāvá- "Zuckerrohrschnitter": Pat. II 96.2.

1.1.2. Nominalstämme auf *-in-*:

púṣpahārin-, *phálahārin-* "Blumen-/Früchtebringer, Diener, der Blumen/Früchte herbeischafft"[2]: Pat. III 131.17;

sā́dhvadhyāyin-, *vílambhitādhyāyin-* "ein trefflich/langsam Lernender": Pat. III 131.25.

Der Ansatz des PW für *púṣpahārin-/phálahārin-* "Blumen/Früchte stehlend" ist gewiß falsch geraten. Zu Pāṇ. 6.2.79 ist ganz sicher *niyukte* "wenn es sich um einen Beauftragten (Diener)"[3] aus 6.2.75 und *śílpini* "wenn es sich um einen durch eine ihm eigentümliche[4] Kunstfertigkeit Ausgezeichneten handelt" aus 6.2.76 zu ergänzen. Angesichts der sehr zahlreichen Beispiele für normale Endbetonung dieses Kompositionstyps (WACKERNAGEL-DEBRUNNER II 2 § 217c) wäre die Regel sonst schlicht falsch.

1.1.3. Auch würde Pāṇini die Fälle von Anfangsbbetonung, für die er eine gemeinsame Ratio nicht zu finden vermag, nicht als *yuktārohyādayaś ca* (6.2.81) "auch die [Tatpuruṣa] *yúktārohin-* usw. [sind zu nennen]" zusammengefaßt haben: bei *yúktārohin-* muß es sich um ein Kompositum handeln, das nicht unter 6.2.79 fällt. Als zu erratende Bedeutung vermute ich: "der den [bereits] angeschirrten (abfahrfertigen) [Wagen] besteigt", also der "Herr", den der Wagenlenker (als *niyukta-*) fährt: MBhār. (Poona) 3,69,18 *yuktaṃ rathaṃ rājā samārohat*.

Um "Diener" oder "Kunstfertige" handelt es sich offenbar auch nicht z.B. bei den in Pāṇ. 6.2.78 und z.B. 6.2.40,41 gelehrten Ausdrücken: *gópāla-*, *tántipāla-*, *yávapāla-* und *úṣṭrasādi(n)-* "Kamelreiter", *úṣṭravāmi(n)-?*[5], *góṣāda-*, *góṣādi(n)-* "Rinderreiter"[6], *gósārathi-* "Rinderkutscher". Diese sind wohl aufgefaßt als frei gewählten Aufgaben, Beschäftigungen, professionalen Tätigkeiten nachgehend, also einen dem eigenen Entschluß[7] folgenden Beruf ausübend.

1.1.4. Für den von Pāṇ. 6.2.80 als auf der ersten Silbe betont gelehrten Tatpuruṣa-Typus haben wir kein durch das Bhāṣya verbürgtes Beispiel. Mit hinreichender Sicherheit erschließen läßt sich z.B. ein **gárdabhanādin-* "der wie ein

Esel schreit".

Mit der der Hauptregel gemäß erwarteten Endbetonung erscheint der Typus im AV: *gardabhanādín-*, *bastavāśín-* "der wie ein Bock meckert", *bastābhivāśín-* "... anmeckert".

Die von Pāṇ. 6.2.80 gelehrte Akzentuation stellt also eine verhältnismäßig späte Neuerung dar, eine Akzentzurückziehung.

1.1.5. Als solche zu beurteilen ist auch die Betonung von *gópāla-* (Pāṇ. 6.2.78), dem vedisches *gopālá-* (VS 30.11, neben *avipālá-*, *ajapālá-*; ŚB) gegenübersteht, wie auch ein nach Pāṇ. 6.2.76 korrektes **tántuvāya-* vedischem *ayastāpá-*, *āḍambarāghātá-*, *vīṇāvādá-* (VS 30.14, 19, 20) usw. widerspricht.

Dem in Pāṇ. 6.2.76 gelehrten Kompositionstyp **vámśanartín-* antwortet vedisches *vaṃśanartín-* (VS 30.21) "der nach der Bambusflöte Tanzende"; ebenso: *upamantrín-* (RV 10.112.4) "Nebenberater"[8] = "Hofnarr"[9], *upalaprakṣíṇī* (RV 10.112.3) "die den (oberen) Mühlstein (der Handmühle) kreisen (eigentlich: "tanzen"[10]) läßt", und *āghāṭín-* (RV 10.146.2)"Wildscheucher, Treiber".

Deutlich als durch Akzentzurückziehung entstanden erkennbar sind schließlich diejenigen der genannten Beispiele, in denen die Betonung der Anfangssilbe nicht dem Akzent des Nominalstamms entspricht: *yúktārohin-* (Pāṇ. 6.2.81) gegenüber *yuktá-*, **gárdabhanādin-* (6.2.80) gegenüber *gardabhá-*.

1.1.6. Als Ausnahme zu 6.2.76 erkennt Pāṇini die dem Sinn nach hierher gehörigen Komposita auf *-kārá-* (Patañjali: *kumbhakārá-*, *ayaskārá-*). Offenbar hat hier die Massenhaftigkeit des ererbten Typus die Neuerung verhindert. Es begegnen allein in VS 30 die folgenden Belege: *rathakārá-*, *maṇikārá-*, *iṣukārá-*, *dhanuṣkārá-*, *jyākārá-*, *vidalakārī́*, *kaṇṭakīkārī́*, *peśaskārī́*, *smarakārī́*, *surākārá-*, *añjanīkārī́*, *kośakārī́*, *hiraṇyakārá-*. Die Ausnahme bestätigt die Ratio (nachträgliche Akzentzurückziehung) der Regel.

1.1.7. WACKERNAGEL II 1 § 91 f versucht keine Erklärung des "abnormen Akzents" der hier abgehandelten Kompositionstypen. Das nimmt eigentlich wunder. Liegt es doch fast auf der Hand, daß die Akzentzurückziehung auf die erste Silbe aus dem Vokativ des Anrufs, des Herbeirufs und der Anrede stammt, der in allen genannten Fällen als in der täglichen Rede besonders häufig gebraucht sich ohne weiteres voraussetzen läßt: bei Bezeichnungen von Dienern aller Art (Pāṇ. 6.2.75, 76, 79), von Berufsausübenden (6.2.40, 41, 78), von Herren (6.2.81), bei Schelt- und Eigennamen (6.2.77, 80).

1.2.1. Auch vor andern als mit *aṇ* und *ṇin* gebildeten, auch vor nichtverbalen, Hintergliedern begegnet "anomale" Akzentuation auf der Erstsilbe des Vorderglieds, z.B. gemäß Pāṇ. 6.2.65-74. Es geht dabei um gleiche oder ähnliche Bedeutungskategorien, indem es sich nämlich etwa um einen handelt, "der durch ihm eigentümliche Kunstfertigkeit ausgezeichnet ist" (*śilpin-*): Pāṇ. 6.2.62 (vgl. 76), um Lob (*praśaṃsa-*): 6.2.63, oder Schmähung (*kṣepa-*): 6.2.68, 69 (vgl. 80), um einen, der zu etwas geschickt (*yukta-*)[11] ist: 6.2.66, um einen, der von einer Berufstätigkeit (*jīvikā*) lebt: 6.2.73[12].

1.2.2. Beschränken wir uns auf wenige, durch Patañjali oder Einzelaussagen Pāṇinis selbst, verbürgte Beispiele:

gôballava-, *âśvaballava-*[13] "sachkundiger Rinder/Pferdewart": Pat. III 131.11 f.

Unbetontes *goballava-*: MBhār. 4.230* (von Sahadeva, in südindischen Hss. statt 4.9.15).

gôsaṃkhya-[14], *pâśusaṃkhya-*, *âśvasaṃkhya-* "Rinder/Vieh/Pferdeberechner"[15]: Pat. III 131.13.

Unbetontes *gosaṃkhya-*: MBhār. 4.9.4,9 -- neben *tantipāla-*: Pāṇ. 6.2.78 -- (von Sahadeva, von dem in 4.3.6 als *gosaṃkhyātā ... saṃkhyāne kuśalo gavām* gesprochen wird und der sich 4.9.10-13 seiner hohen die Rinderpflege betreffenden Künste (*śilpa-*) rühmt).

aśvādhyakṣa- "Pferdeaufseher": MBhār. 3.64.6, darf gemäß Pāṇ. 6.2.67 sowohl *áśvādhyakṣa-* wie *aśvādhyakṣá-* betont werden. Die letztere Betonung ist natürlich die ältere, die erstgenannte eine wieder durch Akzentzurückziehung entstandene jüngere Form.

1.2.3. Pāṇ. 6.2.77 *saṃjñāyāṃ ca* besagt, daß die in 75 und 76 gelehrten Betonungstypen (*châttradhāra-* usw.) auch dann den Anfangsakzent haben, wenn sie als Namen gebraucht werden. Berufsbezeichnungen als Eigennamen oder Tiernamen[16] sind so selbstverständlich, daß gar nicht erst darauf hingewiesen zu werden braucht, daß Sahadeva als *tantipāla-* unter dem Namen *Tantipāla-* am Hof des Virāṭa auftreten will (MBhār. 4.3.7): "man kennt mich als [einen, den man mit] *tantipāla*! [anredet] (4.9 *tantipāleti māṃ viduḥ*)", sagt er zu Virāṭa.

1.2.4. Aber auch bei anderen Eigennamen begegnet Verallgemeinerung der Vokativbbetonung, und zwar hier schon im Veda.

Bereits Kātyāyana, vārtt. 1 zu Pāṇ. 6.2.91 weist auf den vedischen Eigennamen *Dívodāsa-*[17] hin[18].

Andere Beispiele:

Vívasvant- als Gottesname (schon RV) neben (älterem) *vivásvant-* und *Vivâsvant-*.

Bṛ́haspáti (rund 100 x im RV): erwartet würde **Bṛ́hás-* (vgl. *Vācáspáti-*: 2 x im RV).

Vielleicht auch *Váruṇa-* m.: Maskulinisierung eines vorauszusetzenden **varúṇa-* n. "Wahrheitswort, veridicium"[19] (vgl. *dharúṇa-* n. "Stütze", *vayúna-* n. "Umwickelung").

Índra-, wenn, wie ich glaube, aus **rindrá-* "Reichtum erspaltend" schon in urarischer Zeit dissimiliert[20], könnte auf substantivierender Akzentzurückziehung[21] beruhen, braucht also nicht hierher zu gehören.

2.1.1. Im Gegensatz zu den unter I behandelten Regeln (Pāṇ. 6.2.40, 41; 6.2.66, 67, 73, 75-81) läßt sich Pāṇ. 6.2.18 [*prakṛtyā pūrvapadam* 6.21 *tatpuruṣe* 6.22] *patyāv aiśvarye* "in einem Tatpuruṣa ist das vorausgehende Wort [hochbetont: 6.1.159] wie im Simplex (eigentlich: " [in Übereinstimmung] mit dem Simplex"), wenn *'pati-'* folgt, falls es sich um Herrschaft handelt (= falls *pati-* im Sinn von 'Herr' steht)" (WACKERNAGEL, Aind. Gramm. II 1 § 104a) aus den akzentuierten Texten reichlich belegen. Im RV finden sich:

Typus A (einsilbiges Vorderglied betont)

sátpati- "Hausherr" (*sádas-* n.)[22]: 33 x + 1 x betonter, 10 x unbetonter Vokativ,

gópati- "Rinderherr": 17 x + 1 x betonter, 10 x unbetonter Vokativ,

dámpati- "Hausherr": 9 x + 3 x unbetonter Vokativ,

svápati- "Herr des Eigentums": 3 x,

púrpati- "Festungsherr", *jáspati-* "Familien(?)-Herr": je 1 x.

Anders: *víśpáti-* "Herr der Niederlassung": 25 x + 1 x betonter, 10 x unbetonter Vok.; *víśpátnī*: 2 x; *nṛ́pátnī* "Männerherrin": 1 x[23].

Typus B (mehrsilbiges Vorderglied, in Übereinstimmung mit Simplex auf erster Silbe betont)

vásupati- "Herr der Güter": 9 x + 1 x betonter, 5 x unbetonter Vokativ,

s(ú)varpati- "Herr der Sonne": 4 x,

sómapati- "Herr des Soma": 3 x + 1 x betonter, 3 x unbetonter Vokativ,

dákṣapati- "Herr der Fähigkeit", *dáṃsupatnī* "Hausherrin",

vā́japati- "Herr des Siegespreises", *vā́japatnī*: je 1 x.

Anders: *vasupátnī*[23a]: 1 x.

Typus C (mehrsilbiges Vorderglied in Übereinstimmung mit Simplex auf nicht-erster Silbe betont)

gṛhápati- "Hausherr": 20 x + 1 x auf erster Silbe betonter Vokativ, *gṛhápatnī*: 1 x,

prajā́pati- "Herr der Zeugung": 4 x + 1 x auf erster Silbe betonter Vokativ,

gaṇápati- "Herr der Schar (des Gefolges)": 1 x + 1 x auf erster Silbe betonter, 1 x unbetonter Vokativ,

gā́thápati- "Herr des Liedes", *nidhā́pati-* "Herr des Fangnetzes", *vrājápati-* "Herr des Heerhaufens": je 1 x[24].

Anders: *rayipáti-*[25]: 1 x + 5 x auf erster Silbe betonter, 1 x unbetonter Vokativ.

Nur je einmal als unbetonter Vokativ belegt: *aśvapati-*, *ājipati-*, *urvarāpati-*, *ṛtupati-*, *mitrapati-*, *sindhupati-*, *svadhāpati-*[26].

2.1.2. Gemäß Pāṇ. 6.2.18 (in Verbindung mit 6.1.223) wird ein Tatpuruṣa, dessen zweites Glied *páti-* in der Bedeutung "Gatte" ist, auf der Endsilbe betont. Beispiele hierfür sind in den akzentuierten Texten dünn gesät. Aber auch Gegenbeispiele fehlen[26a]. Wir haben nicht den geringsten Grund, an der von Pāṇini ausdrücklich gelehrten Akzentuation zu zweifeln. Die von Pāṇ. 6.2.19 für *bhūpatí-*, *vākpatí-*, *citpatí-* als Ausnahme gelehrte Hintergliedsbetonung wird durch Belege akzentuierter Texte bestätigt (siehe WACKERNAGEL II 1 § 104b, c).

apsarāpatí- (AV 4.37.7), meist mit "Herr der Apsaras" übersetzt, kann sehr wohl heißen: "Gatte der Apsaras": wir bleiben damit bei Pāṇini, aber doch wohl auch bei der Aussage des Verses, der nicht von der Entmachtung (Vernichtung), sondern von der Entmannung des in Rede stehenden "herbeitanzenden" (auch hier erotische Konotation) Gandharven spricht. Pāṇini selbst lehrt *didhiṣūpatí-* (6.2.19)[27] "Gatte einer nicht heiratsfähigen Frau"[28]. Vgl. *didhiṣūpati-* Kāṭh. 31,7, Kap. 47,1, Manu 3.137[29].

2.1.3. Wer den Kompositionstypus *índrapatnī*, *śū́rapatnī*, *vīrápatnī* mit WACKERNAGEL II 1 § 104a zu den Tatpuruṣa rechnet[30], muß, da es sich hier ja offenbar nicht um "Herrschaft" (*aiśvarya-*), sondern um "Gattenschaft" handelt, dem Pāṇini eine grobe Unterlassungssünde ankreiden: er hätte ihn als Ausnahme zu 6.2.18 lehren müssen. Tatsächlich muß ja *dāsápatnī* "deren Gatte/Herr der Dāsa ist" auch von WACKERNAGEL II 1 3 38b als Bahuvrīhi gefaßt werden.

śū́rapatni, als Anrede neben den Bahuvrīhis *subāho*, *svaṅgure*, *pṛthuṣṭo*, *pṛthujāghane* in RV 10.86.8, und *índrapatnī* neben dem Bahuvrīhi *marútsakhā* "deren Freunde die Marut sind", und neben *vīríṇī* "durch Heldensöhne ausgezeichnet" in 10.86.9 (im Gegensatz zum Bahuvrīhi *avī́rā* im gleichen Vers) und neben *vīríṇī* in 10.86.10 sind doch offenbar, gleichsam selbstverständlich, Bahuvrīhi: "deren Gatte ein Held/Indra[31] ist". Also werden wir auch *vīrápatnī*, *vṛ́ṣapatnī*, *devápatnī*, *aryápatnī*[32] als regelrecht auf dem Vorderglied akzentuierte Bahuvrīhi zu betrachten nicht nur das Recht, sondern die Verpflichtung haben.

2.2.1. Schon O. RICHTER, Idg. F. 9, 219 f., hat vermutet, daß die Betonung der Tatpuruṣa-Komposita mit *-pati-* als Hinterglied auf der des Vokativs beruht. Den Typus C (*gṛhápati-* usw.) mit Betonung des Vorderglieds auf nicht-erster Silbe versucht er als eine Verschiebung im Anschluß an die Fälle, in denen Erstsilbenbetonung im Simplex und im Vokativ zusammenfielen (Typus A und B), zu erklären.

WACKERNAGEL II 1 § 103b Anm. hat der Vermutung RICHTERs streng widersprochen.

Es will mir aber doch scheinen, daß RICHTER im Prinzip recht hat, wenn mich auch seine Erklärung der *gṛhápati*-Betonung so wenig überzeugt, wie sie offenbar WACKERNAGEL, der ihrer gar nicht Erwähnung tut, überzeugt hat.

Beide, RICHTER wie WACKERNAGEL, scheinen davon auszugehen, daß wir in jedem einzelnen Fall eine Beeinflussung der Vordergliedsbbetonung durch die Vokativbetonung voraussetzen, also etwa, mit RICHTER, den Stamm *gṛhápati-* als aus einem Stamm **gṛ́hapati-* verschoben erklären müßten.

Gerade aber bei der "kompositionellen Wortbildung" handelt es sich ja "weniger um bestimmte Formen, die sich vererben, als um einige Bildungstypen, die sich immer wieder neu bilden können": E. RISCH, Wortbildung der homerischen Sprache[2] (1974), 181.

Das Sprachgefühl konnte doch ohne weiteres aus dem durch mehrere, oft gebrauchte, teilweise als ererbt zu erweisende[33], Vertreter des Typus A (*sátpati-*, *gópati-*, *dámpati-*) und B (*vásupati-*) ein *gṛhápati-* (und aus diesem dann *prajā́pati-* usw.) folgern, da ihm die historische Ratio (Einfluß des Vokativ-Akzents) des Typus A und B nicht bewußt war. Für das Sprachgefühl, wie auch für Pāṇini, war entscheidend die Nicht-Hintergliedsbbetonung der Tatpuruṣa auf *-pati-* im Sinn von "Herr".

2.2.2. Dafür, daß der Akzent des Typus A tatsächlich aus dem Vokativ stammt, spricht der tatsächlich bei den *-pati-*Komposita besonders häufige Vokativ (siehe die Liste o. 2.1.1.).

Die unbetonten Vokative treten nun allerdings im RV, gegenüber den betonten, in geradezu überwältigender Mehrheit auf. Die Sprache des Dichters, der in wohlgeformten Sätzen spricht, in die eine Anrede oder ein Anruf hineingewoben wird, unterscheidet sich eben von der Rede des Alltags, die keineswegs in schulgerechten "Sätzen", sondern in kurzen, aus der Situation zu ergänzenden Aussagen sich abspielt, und in der der für sich stehende oder am Anfang einer Mitteilung, eines Auftrags, eines Befehls, einer Bitte auftretende Vokativ das Gewöhnliche sein muß[34].

2.2.3. Die Auffassung, daß idg. **dḗmspoti-* (griech. δεσπότης, δέσποινα, altind. *dámpati-*) seinen Akzent dem Vokativ verdankt, läßt sich auch durch anderes stützen.

Ich erinnere etwa an Ποτειδᾶς, Ποσειδάων, wo das Vorderglied des Kompositums in der Vokativform erscheint.

Weiter an Pāṇinis Regel 6.2.17 *svaṃ svāmini*, das uns **gósvāmin-* (vgl. *gópati-*) zu bilden erlaubt[35]. Hierher gehört auch *dámūnas-* "Hausherr", das ich, mit Berufung auf arabisch *ʿanf ul-qaum* "Nase, d.h. Spitze, Herr, des Volks", als *damū-nas-* "Nase des Hauses" (mit aus dem Vokativ stammender Anfangsbetonung) erklärt habe[36].

Im allgemeinen erstreckt sich der Einfluß des Vokativs nur auf die Gestaltung des Nominativs. Bekannte Beispiele: lat. *Iūpiter*, griech. μήτηρ, θυγάτηρ, ἑνάτηρ. Aber wir haben doch auch lit. *mótė*, *móterė* usw.[37] (mit Verallgemeinerung des Vokativakzents)[38].

III

3.1.1. In der Geschichte des klassischen Sanskrit lassen sich Spuren einer analogen Entwicklung auch sonst auftreiben.

H. JACOBI hat es hochwahrscheinlich gemacht, daß die ursprüngliche Form des Gottes-, später Kṛṣna-Namens *Vāsudeva* vielmehr **Vasudeva-* "Gott der Güter" war[39], und auf Längungen eines offenen kurzen *a* in erster Silbe vergleichbarer Namen hingewiesen: *Nārasiṃha-*, *Māṇibhadda-* (Jaina-Prakrit), *Māṇicāra-*, *Māṇivara-*, gleichbedeutend mit *Narasiṃha*, *Maṇibhadra-*.

Er weist darauf hin, daß alle drei Namen "anapästisch" anlauten. Das kann aber kaum der Grund für die Längung sein. Wieso sollte sich denn eine -- an und für sich kaum wahrscheinliche oder wahrscheinlich zu machende -- Abneigung

gegen anapästischen Worteingang gerade in ein paar Götternamen zur Geltung gebracht haben?

Entscheidend gegen die Annahme einer Dehnung aus rhythmischen Gründen spricht, daß sich eine gleiche Längung auch in nichtanapästisch anlautenden Götternamen zeigt.

Neben *Varāha-* "Viṣṇu als Eber" steht (gemäß PW) *Vārāha-* "Name des als Eber inkarnierten Viṣṇu": MBhār. (Poona) 3.294.28,3, Appendix I 16, Zeile 58 (neben *varāha-* "Eber" Appendix I 16, Zeile 91). *Vārāha-* für *Varāha-* begegnet außerdem nicht selten in den Purāṇas[40].

3.1.2. Den Viṣṇu-Namen *Nārāyaṇa-* erklärt JACOBI selbst als "Nachkomme Naras"[41], aber nicht ohne (richtig) hinzuzufügen: "es liegt nahe anzunehmen, daß *Nara-* aus dem Namen Nārāyaṇa abstrahiert ist und also einer Fiktion sein Dasein verdankt"[42]. Wir werden demnach *Nārāyaṇa-* durch die gleiche Dehnung, wie sie in *Vāsudeva-*, *Nārasiṃha-*, *Māṇibhadda-*, *Vārāha-* zu beobachten ist, entstanden denken müssen und damit auf ein ursprüngliches **Narāyaṇa-* geführt, einer Maskulinisierung eines *narāyaṇa-* n. "Zuflucht der Männer". Wir bleiben damit, wenn auch mit abweichender grammatischer Begründung, bei der Auffassung BHANDARKARs (s. Anm.41), können uns zudem auf eine, vom PW notierte, Stelle des Epos berufen:

MBhār. 5.68.10 *narāṇām ayanāc cāpi tena Nārāyaṇaḥ smṛtaḥ* "weil er die Zuflucht der Männer ist, deshalb wird er von der Oberlieferung *Nārāyaṇa-* genannt".

3.1.3. Drängt sich nicht die Vermutung auf, daß die anomale Dehnung eines ursprünglich kurzen Vokals in erster Silbe bei diesen Götternamen aus der Anrufung, und das heißt eben: aus dem Vokativ, stammt? Vgl. die oben 1.2.4. gegebenen Beispiele[43].

"Beim Rufen aus der Ferne", so Pāṇ. 8.2.84, "kann der

letzte Vokal eines Vokativs hochbetont und dreimorig (*pluta-*) sein". "Nach der Lehre der Östlichen", so Pāṇ. 8.2.86, kann das auch jeder andere (außer ṛ), also auch (und gerade) der erste Vokal des Vokativs sein, "wenn er schwer (d.h. natürlich oder durch Position lang) ist". Wenn hiernach ein kurzer Vokal in offener erster Silbe nicht plutiert werden kann, wird er dann nicht wenigstens gedehnt werden können? Mir scheint, daß man das als wahrscheinlich unterstellen darf, jedenfalls für die Östlichen, wenn wir dafür auch nicht die ausdrückliche Autorität Pāṇinis haben, der diese Dehnung in seiner, der nördlichen, Sprache nicht gekannt oder doch nicht für korrekt gehalten haben mag[44].

3.1.4. Eine Bestätigung könnten Ausdrücke liefern, die die gleiche Längung zeigen wie die besprochenen Götternamen. Es müßten Ausdrücke sein, von denen es einsichtig ist, daß sie gern bei Zuruf oder Herbeiruf verwendet werden: Schmähwörter, Bezeichnungen eines Herrn oder Dieners oder Angestellten.

Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit lassen sich hierher ein paar im folgenden behandelte merkwürdige Wörter stellen.

3.1.5. WACKERNAGEL-DEBRUNNER, Altind. Grammatik II 2 § 212 1 führen einige Bildungen auf *-in-* mit "Vṛddhierung" der ersten Silbe an, ohne eine einleuchtende Erklärung geben zu können:

pāradārin-, *pārajāyin-* "charakterisiert durch die Ehefrau eines anderen (*para-*)" = "Ehebrecher": Schmähwörter, deren erwartete Form *paradārin-* (belegt im Rām.) und **parajāyin-* ist.

prātikāmin-: Bezeichnung, oder vielmehr: redender Name, des sūta, der als *Duryodhanavaśānugāmin-* die im Spiel verlorene Draupadi in den Spielsaal zu holen hat (MBhār.2.60 passim, 3.296.1, 4.17.2, 9.19.43, 9.55.33), etwa "der durch

Unwilligkeit Charakterisierte": daneben *pratikāmin-* "widerwillig, widerspenstig".

3.1.6. *āryaputra-*, den Gatten anredend oder nennend gebraucht von der Ehefrau: Sītā an oder von Rāma: Rām. (Baroda) 2.27.4, 2.29.583*, 3.41.9, 3.41.17, 3.47.925*; Tārā an ihren von Rāma getöteten Gatten, den Vālin: 4.23.26 (varia lectio); die Rākṣasīs an den erschlagenen Rāvaṇa: 6.110.4.

Die ursprüngliche Form **aryaputra-* spiegelt das Pāli wider: *ayyaputta-* (nicht **ariyaputta-*). Prākṛt *ajjautta-* ist doppeldeutig (*arya-* oder *ārya-*)[45].

**aryaputra-* zu *arya-* "Hausherr, Herr" (Pāṇ. 3.1.103) mit *-putra-* in der "Funktion eines Taddhitasuffixes" (LÜDERS, Philologica Indica, 86, siehe auch 231, 347 Anm.3) nach Stammes-, Berufs- und Standesbezeichnungen. Also "[Ehe-] Herr". An eine Konotation "jugendlich" ist nicht zu denken: Rām. 4.23.26, 6.110.4.

Einem Pali *kammāraputta-*, gleichbedeutend mit *kammāra-* "Schmied" gebraucht, entspricht im RV *kārmārá-*, gleichbedeutend mit *karmā́ra-* "Schmied"[46]: also eine patronymische Vṛddhi-Ableitung. Ebenso VS 30.16 *dhaivará-* : *dhī́vara-*[47] "Fischer", VS 30.16 *mārgārá-* "Jäger" : **mṛgāra-*[48], VS 30.16 *mainālá-* "Fischer" : **mī́nāla-*[49], VS 30.7 *kaulālá-* : *kulāla-* "Töpfer"[50].

Wie *kammāraputta-* zu *kārmārá-* und *Videhaputta-* zu *Vaideha-* (LÜDERS, o.c. 86), verhält sich wohl **aryaputra-* zu *ā́rya-* m. "Herr". Dies also ebenfalls eine regelrechte Vṛddhi-Bildung zu *arya-* "Herr".

Wie *āryaputra-* von der Gattin gegenüber dem Gatten wird *ārya-* m. vom jüngeren gegenüber dem älteren Bruder respektvoll gebraucht: Lakṣmaṇa an oder von Rāma: Rām. 2.20.20, 3.18.9, 10 und sonst; Sugrīva von seinem von Rāma getöteten älteren Bruder Vālin[51].

3.1.7. Bei früherer Gelegenheit[52] habe ich auf die von Kātyāyana (vārtt. 1 und 2 zu Pāṇ. 3.2.49) gelehrten, von Patañjali (II 103.18, 20, 21) genannten Ausdrücke: *dārvāghāṭa-*, *cārvāghāṭa-*, *cārvāghāta-* hingewiesen und sie als "Holzschläger" und "Topf-(*caru-*)schläger" -- beide wären Bezeichnungen des "Treibers"[53] -- erklärt. Schwierigkeiten bereitete mir das lange *ā* der ersten Silbe von *cārvāghāṭa-*, *cārvāghāta-*: ich glaubte es als eine alte -- aber eben gar nicht motivierbare -- Textverderbnis plausibel machen zu müssen. In Wahrheit handelt es sich, wie sich nunmehr zwanglos ergibt, um eine sprachwirkliche, aus dem Anruf stammende Form. Die Betonung der drei Komposita müßte gemäß Pāṇ. 6.2.75, 77 auf der ersten Silbe liegen.

3.1.8. *ādhoraṇa-* "Elefantentreiber, Mahout", bisher gänzlich unerklärt[54], wird unmittelbar klar, wenn wir es aus **adhoraṇa-* entstanden denken: "dessen Schenkel nach unten ist" (Typus *adhomukha-* "dessen Gesicht nach unten [geneigt] ist"): der Mahout schlägt bekanntlich nur sein linkes Bein unter, läßt aber das rechte, das er zum Lenken braucht, nach unten hängen.

raṇa- "Schenkel" ist zwar sonst im Sanskrit nicht nachweisbar, ergibt sich aber ohne irgend eine Schwierigkeit aus altiranisch *rāna-* "Schenkel" (lat. *rāna* "Frosch", ursprünglich ein Kollektivum "Geschenkele"[55]), zu dem es sich verhält wie altind. *stana-* "Brust" zu awestisch *fštāna-* "Brust", altind. *bhasád-* f. "Hintern" zu *bhāsadá-* "Hintern", altind. *áṃsa-* m. "Schulter" zu griech. ὦμος[56].

Anmerkungen:

1) Im Gegensatz zu späteren Kommentaren, wie der Kāśikā, die ebenso aufs Raten angewiesen sind wie wir. Im folgenden sind Akzentuationen, die nur durch die Kāśikā bezeugt sind, durch Asteriske bezeichnet. -- Auf die Auswertung des Gaṇapāṭha zu 6.2.81 darf ich in meinem Zusammenhang verzichten.

2) *puṣpābhihāra-*, *phalābhihāra-* m. "Herbeibringen von Blumen/Früchten": Pat. II 28.14. Rām. (Baroda) 2.64.36 *kandamūlaphalaṃ hṛtvā yo māṃ ... bhojayiṣyati* "indem er Zwiebeln, Wurzeln, Früchte (herbei-)bringt ..." (PW s.v. *har* 2).

3) Zu *púṣpa-/phálahārin-*: Je mächtiger der Herr, desto spezialisierter der Diener. Das spiegelt sich in einer von Patañjali (I 333.8 ff.) wohl augenzwinkernd als typisch und wohlbekannt unterstellten Verhaltensweise: "Welches aber jene Königsdienst leistenden Menschen sind -- von denen sagt der eine zu einem anderen: 'Lege die Matte auf' (vgl. Pat. I 265.25). Dieser sagt: 'Ich werde die Matte nicht auflegen: ich habe den Topf herbeigebracht.'" Zu *sádhu-/vílambitādhyāyin-*: Das Lernen (Auswendiglernen) (eines Textes) geschieht gemäß dem Auftrag (*niyoga-*) des Lehrers. Der indische Schüler ist ja auch in jeder sonstigen Hinsicht des Lehrers "Diener" (*preṣya-*), der ohne Murren zu gehorchen hat: z.B. Chānd.Up. 4.4.5, MBhār. (Poona) 1.3.19-78.

4) Vgl. THIEME, GGA 209 (1955), 191 f.

5) *uṣṭravāmī* "Kamelstute" paßt in keiner Weise in den Zusammenhang. Ich vermute ursprüngliches **úṣṭrayāmi(n)* "Kamelzügler". (Pāṇinis *[uṣṭra]vāmy-* ist nicht durch das Bhāṣya verbürgt.)

6) Ob auch der Rinderreiher (ibis bubulcus), VS 24.24 *goṣādī* f., bei Pāṇini **góṣādī* gelautet hätte, läßt sich nicht entscheiden. Möglich wäre es (s. unten 1.2.3. zu **tántuvāya-* "Spinne") gemäß Pāṇ. 6.2.77.

7) Also, in der Ausdrucksweise von RV 9.112.1 (wozu THIEME IIJ 3 (1959),144), einem *vratá-*, nicht einem *niyoga-*.

8) Vgl. *upapatī-* (VS 30.9) "Nebengatte, Buhler".

9) Vgl. klass. *narmamantrin-* "Hofnarr".

10) *prakṣ* zu idg. **plenk̂*, arisch **praṅś* "tanzen" (wie *pṛkṣ* zu *pṛc*), wovon, wie WACKERNAGEL ZvS 67 (1942), 165 (= Kl. Schriften I 382) erkannt hat, *práṣṭi-* "Seitenpferd" (eigentlich: "Tänzer"). -- Intransitive und faktitive Bedeutung liegen in *prakṣ* wie sonst nebeneinander: rigvedisch *rathayúj-* "an den Wagen geschirrt", *aśvayúj-* "die Pferde anschirrend", Yašt 5.78.1 *upatačaṯ* "lief herbei", 9 *fratačaṯ* "ließ vorwärtslaufen" usw.

11) Nicht: um einen "Angestellten" (so z.B. BÖHTLINGK), der Pāṇ. 6.2.75 "*niyukta-*" heißt. Besser die Kāśikā: *yukta iti samāhitaḥ; kartavye tatparo yaḥ sa ucyate* "'*yukta-*' ist 'konzentriert'; so wird der genannt, der in Bezug auf eine Aufgabe eifrig ist". - Zu meinem Ansatz vgl. Mbhār. 4.11.3 *hayeṣu yuktaḥ*: von Nakula, der 4.3.3 von sich

selbst sagt: *kuśalo 'smy aśvaśikṣāyāṃ tathaivāśvacikitsite*; MBhār. 3.64.3 *aśvānāṃ vāhaneṣu yuktaḥ* "geschickt im Lenken von Wagenpferden": von Nala, berühmt als Pferdekenner (*aśvakovida-*).

12) Es gibt auch bedeutungsmäßig nicht oder nicht sicher Hierhergehöriges, das in unserem Zusammenhang ausgeklammert bleiben soll. Ich beanspruche keinesfalls, alle Probleme, die mit anomaler Tatpuruṣa-Betonung gegeben sind, lösen zu können.

13) Neben *ballava-* die orthographische Variante *vallava-*. -- *ballava-*, *aparaballava-* als Bezeichnungen von Angehörigen bestimmter Stämme: MBhār. 6.10.61. *ballava-* in Verbindung mit Viehzucht demnach in etwa analog unserem "Schweizer" = "Beaufsichtiger von Milchkühen" (so KLUGE, Etym. WB[21]). Vgl. auch *ābhīra-* "Angehöriger eines bestimmten Stammes" und "Hirt". -- *ballava-* für sich allein ebenfalls "Rinderwart": dieser erstattet dem König selbst Bericht: MBhār. 3.228.2,6. -- Später, bei Lexikographen und im hochklassischen Sanskrit, wird *ballava-* schlicht als Synonym von *gopa-* gebraucht. So schon Harivaṃśa (Poona) I 50.1; II No.31, Vers 3598, 3605 (S.479).

14) WACKERNAGEL-DEBRUNNER, Aind. Gramm. II 2 § 23a möchten *gôsaṃkhya-*, eben wegen des Akzents, als Bahuvrīhi auffassen, gegen Pāṇini und Patañjali: weder nötig noch auch möglich (wie sollte die Auflösung lauten?)

15) Nicht "-zähler". Vgl. MBhār. 12.308.82:
doṣāṇāṃ ca guṇānāṃ ca pramāṇaṃ pravibhāgataḥ
kaṃcid artham abhipretya sā saṃkhyety upadhāryatām
Siehe F. EDGERTON, American Journal of Philology 45 (1924), p.36.

16) *tantuvāya-* "Fadenwickler", *ūrṇavābhi-* "Wollweber", beide auch "Spinne". *goṣādī* "Rinderreiterin", auch "Rinderreiher", dtsch. "Weberknecht" usw.

17) Dies ist übrigens das einzige Beispiel für Beeinflussung der Stamm- durch die Vokativbbetonung, das auch WACKERNAGEL (Aind. Gramm. II 1 § 103b Anm.) gelten läßt.

18) Irrig scheint Patañjali den vedischen Eigennamen *Vadhryaśvá-* als auf der ersten Silbe betont anzusetzen (was seltsamerweise auch das PW tut). In Wirklichkeit will er nur sagen, daß *Vàdhryaśvá-* zu Pāṇinis Regeln über Betonung des Vorderglieds (*ādiprakaraṇa-*: Pāṇ. 6.2.1 ff.) hätte hinzugefügt werden müssen, weil es Pāṇ. 6.2.107,108 widerspricht, wonach ein Bahuvrīhi *vadhryaśva-* "dessen Pferde Wallache sind" als abschätzige Bezeichnung (*kṣepa-*) **vadhryàśva-* (aus **vadhr(ī)yàśva-* lauten müßte.

19) Vgl. German Scholars on India (Varanasi 1973), 347.

20) ZvS 92 (1978), 43 Anm.34.

21) WACKERNAGEL II 1 § 6c α, SCHWYZER, Griech. Gramm. I 420. -- Durch substantivierende Akzentzurückziehung wohl auch *karmā́ra-* "Schmied", wenn aus **karma-arā-* "durch [harte] Arbeit zusammenfügend (zusammenschweißend)"; *śiṃśumā́ra-* "Schnabeldelphin (platanista gangetica)", wenn aus **śiśum-ārā-* "sein Junges säugend", wie ich annehme. -- Das ganz singuläre (WACKERNAGEL II 1 § 92b β) *dārvāhā́ra-* "Holzherbeischaffer" (VS, ed. A. WEBER, 30.12) neben im gleichen Vers erscheinenden und reimenden: *abhiṣektā́ram*, *pariveṣṭā́ram*, *peśitā́ram*, *praharitā́ram*, *upasektā́ram*, dürfte auf einem Oberlieferungsfehler beruhen. Das mit Selbstverständlichkeit erwartete *dārvāhā́ram* bietet an der gleichen Stelle Śukla-Yajurveda-Saṃhitā ed. Pandit JAGADISHLAL SHASTRI (Delhi 1971).

22) WACKERNAGEL II 1 § 22c. Vgl. auch THIEME, ZDMG 93 (1939), 127 f. (über *satkṛ*).

23) Hintergliedsbbetonung wie in den Bahuvrīhis *sapátnī*, *supátnī* gemäß J. WACKERNAGEL, Akzentstudien I (GN 1909) 54 f. = Kl. Schriften II, 1113 f.

23a) WACKERNAGEL, Akzentstudien I, 56.

24) AV 7.72.2 bietet in dem entsprechenden Vers die junge Betonung *vrājapatí-* (WACKERNAGEL II 1 § 104b).

25) Vgl. WACKERNAGEL, Akzentstudien I, 56.

26) Zur Akzentuation der Tatpuruṣa auf *-pati-* in späteren Texten siehe WACKERNAGEL II 1 § 104b und c.

26a) Zu *índrapatnī* usw. siehe u. 2.1.3.

27) Bestätigt durch VS 30.9 *edidhiṣuḥpatí-*. *didhiṣuḥ-* ist gewiß Umgestaltung eines älteren *didhiṣuṣ-*, das man auf die Genitive *matuḥ*, *svasuḥ* usw. reimen lassen wollte. -- *didhiṣuṣpatí-* ist wohl analogische Bildung nach *vánaspáti-*, *rátha spáti-* usw. (über welche WACKERNAGEL II 1 § 99b), wohl um Folge zu vieler Kürzen zu vermeiden. -- Schwieriger ist das vorausgesetzte *e*: doch wohl kaum einfacher Fehler für *agre-* (*agredidhiṣu-* Kāṭh. 31.7, Kap. 47.7, Manu 3.60), sondern vielmehr mit Hauchdissimilation für *he-*. Aus dem Vok. **hé didhiṣuṣpate* wäre ein Deklinationsstamm **hedidhiṣuṣpatí-* > *edidhiṣuṣpatí-* gefolgert worden. -- Ist vedisch *hayé* (mit folgendem Vok.) "ach" (K. HOFFMANN, Injunktiv, 199) aus **hehé* (ältere Aussprache **haihai*) dissimiliert?

28) Pāṇini gibt *didhiṣūpatí-* als Ausnahme zu 6.2.18: 6.2.19 *na bhū-vāk-cid-didhiṣu*, was WACKERNAGEL (II 1 § 104) wundert. Pāṇini hat aber offenbar in *didhiṣūpatí-* ein *pati-* in der Bedeutung "Gatte" nicht anerkennen wollen,

weil eine *didhiṣŭ-*, nach strenger Auffassung, allenfalls einen "(faktischen) Herrn" in wilder, aber nicht einen "(wirklichen) Gatten" in legaler Ehe haben kann. Trotzdem bleibt natürlich *didhiṣŭpatī-* ein vollgültiges Beispiel der in 6.2.18 implizierten Regel, daß das Vorderglied vor *-patī-* "Gatte" den Akzent nicht trägt.

29) Zu *didhiṣŭ-* "nicht heiratsfähige Frau" siehe THIEME, ZvS 78, 189, Anm.2. Feminines *didhiṣu-* (neben *didhiṣū*) ist verbürgt durch VS 30.9 f. (WACKERNAGEL-DEBRUNNER II 2 § 319a).

30) Wie ich selbst es bis vor ganz kurzem getan zu haben bekenne.

31) RV 10.86.8c ist also zu übersetzen: "warum greifst du, du, deren Gatte ein Held ist!, unseren Vṛṣākapi (der nur ein Affe ist) an?"

32) Meine eigenen Ausführungen in Fremdling (1938), 84, in denen ich *aryápatnī* als Karmadhāraya (!) zu erklären versucht habe, nehme ich hiermit zurück. Gewiß ist es als "deren Gatte ein (gastfreundlicher) Hausherr ist", also als "freundliche Hausfrau" zu verstehen. Man denke etwa an die Rolle der Arete, deren Gatte der gastliche Alkinoos ist, in der Odyssee (η 141 f., 335 ff.)

33) Vgl. griech. δέσποινα, got. *brūþfadi-*, *hundafadi-* etc.: WACKERNAGEL II 1 § 103b.

34) Vgl. zum eröffnenden Vokativ: R. SÖHNEN, Untersuchungen zur Komposition ....1 (1979), 314.

35) Von WACKERNAGEL nicht erwähnt.

36) Festschrift Antonio Tovar (1984) 374 f., wo auch über lat. *dominus*, *tribūnus*, got. *þiudans* usw. gehandelt ist.

37) Daß lit. *mótė*, *móterė* usw. den alten Akzent bewahre, die altind., griech., germ. bezeugte Betonung **mātér-* usw. analogisch geneuert sei (vgl. SCHWYZER I 381 u.), vermag ich schlechterdings nicht zu glauben.

38) Vgl. Δημήτηρ, Δημήτερα.

39) Streitbergfestgabe (1924), 162 ff. = Kl. Schriften II (1970), 875 ff.

40) Der im Rahmen des "Tübinger Purāṇa-Projekts" von P. SCHREINER und R. SÖHNEN auf elektronischen Datenträger gespeicherte Text des Brahma-Purāṇa erlaubt folgende Nachweise: Br.Pur. (Ed. ASS) 18.57; 60.42; 61.15; 40; 163.30; 213.43; 84; 219.2; 4, 55, 72, 98, 115; 220.45, 188, 189.

41) Unter richtiger Ablehnung der von Manu 1.11 gegebenen Etymologie: "dessen erste Stätte die Wasser (**nāra-*) sind", und der von K.G. BHANDARKAR vorgeschlagenen

Analyse: "resting place or goal of *nāra-* or a collection of *naras*". **nāra-* n. in dem angenommenen Sinn ist zwar gemäß Pāṇ. 4.2.37 theoretisch bildbar, aber als sprachwirklich nicht nachzuweisen.

42) Ebenso wie *Vasudeva-* als Vater des *Vāsudeva-* genannten *Kṛṣṇa-*: JACOBI o.c. 162 f./975 f.

43) Vgl. auch B.W.W. DOMBROWSKI, Mazdā Ahura..., Iranica Antiqua XVIII (1983) 211 f. ("the employment of a vocative form of a divine name for other cases has been quite common for Semitic languages (e.g. Šamaš, Yamam, Hadad)").

44) Pāṇ. 4.3.98 *vāsudevārjunābhyāṃ vun* kennt den Namen *Vāsudeva-*, und zwar, wie aus der Nennung Arjunas hervorgeht, als den seines Wagenlenkers Kṛṣṇa. Er hat ihn gewiß als Patronymikon verstanden.

45) Meine frühere Erklärung des langen *ā* von *āryaputra-* (Fremdling, 100) gebe ich nur allzu gern auf.

46) Kaum zutreffend zu *kārmārá-*: WACKERNAGEL-DEBRUNNER II 2 § 39a (mit Fragezeichen).

47) Ursprünglich wohl vom Speerfischer: er wird einem Reiher verglichen, der lange bewegungslos am Ufer steht, scheinbar in tiefes Sinnen (*dhī-*, *dhyāna-*) versunken, um dann plötzlich zuzustoßen. Vgl. BÖHTLINGK, Ind. Sprüche 2575, 4378, 4873.

48) **mṛgāra*: "der sich von Wild (*mṛga-*) nährt" (Wurzel *ar/al* "nähren, sich nähren": Lit. bei MAYRHOFER s.v. *anala-*, *araṇi-*, *śiśumāra-*.

49) **mīnāla-*: "der sich von Fischen (*mīna-*) nährt".

50) *kulāla-* : "der sich vom Töpfern (eigentlich: "der Aushöhlung [von Lehmklumpen auf dem Töpferrad]) nährt". Zu *kula-* "[Aus-]Höhlung" und dem Ausdruck *camasáṃ yó mahākuláḥ* (RV 1.161.1): K. HOFFMANN, Aufsätze zur Indoiranistik II, 352 f.

51) Nachweise von in diesem Sinn gebrauchtem *ārya-* m. in der späteren Literatur: THIEME, Fremdling, 100; ZvS 79, 284.

52) Pratidānam. Indian, Iranian ... studies presented to F.B. Kuiper ... (1968), 388 f. nebst 389 Anm.12.

53) *āghāṭín-* : "Treiber" in RV 10.146.2.

54) Ableitung von *dhur-* f. "vorderes Anspannwerk, Deichsel", später "Spitze", ist wortbildungsmäßig unmöglich und semantisch unbefriedigend. Daran kann auch das von Bhāravi, Kir. 7.24 im Sinne von "Mahout" gebrauchte *dhūrgata-* "an der Spitze befindlich" nicht irre machen:

Bhāravi spielt mit dem lautlichen Anklang von *ādhoraṇa-* an *dhur-*, natürlich ohne ernsthafte linguistische Überzeugung.

55) Vgl. J. CHARPENTIER, Glotta 6, 190 ff.

56) W. SCHULZE, ZvS 63 (1936), 28. -- Die gegenüber SCHULZEs eleganter Erklärung der Lautung von ὦμος "Schulter" zur Schau getragene Skepsis (bei FRISK, Et. Wb. s.v. ὦμος, G. DARMS, Schwäher und Schwager... (1978), 324 f.) scheint mir auf weniger eleganter als speziöser Argumentation zu beruhen. Was können denn Beispiele wie ὦνος "Kaufpreis", ζωμός "Brühe", in denen es sich um eine (angebliche) Behandlung eines Vokals vor *sn* und *sm* handelt, für **omso-*, also die eines Vokals vor *ms* beweisen? Die Lesung ἐπομμάδιος bei Theokrit 29.29 (neben ἐπωμάδιος) (DARMS 1.c.) würde doch, nähmen wir sie ernst, nur zu der Annahme berechtigen, daß neben **ōmso-* auch ein **omso-* (*ámṣa-*) irgendwo im Griechischen fortlebte. -- Nichts hindert, folgt man dem Vorschlag DURANTEs (DARMS 1.c.), κῶμος "Festzug" mit altind. *śáṃsa-* "Preislied" zu verbinden, ein vṛddhiertes **kōmso-* "von Preisliedern begleitet" anzusetzen. Auch ζωμός "Brühe" würde ich nicht auf **i̯osmó-* (DARMS 1.c. nach B. FORSSMAN), sondern auf **i̯ōsmó-* "durch Sieden" (**iosmo-*) entstanden" zurückführen. In gleichem Sinn zu attisch ὠνή schon SCHWYZER, Griech. Gramm. I, 283 Zusatz 3.

Altpersisch *rādiy*

Die Wurzel ist Ursprung und Ausgangspunkt der Pflanze und des Baumes. Daß also das Wort dafür metaphorisch Ursprung und Ausgangspunkt überhaupt bezeichnen kann, ist so selbstverständlich und in allen möglichen Sprachen so mühelos zu beobachten, daß es gar nicht belegt werden muß. Entsprechendes gilt für die Frucht und die Wörter dafür. Die Frucht ist das Ergebnis einer Reifung und kann daher als - meist erwünschtes, aber gelegentlich auch unerwünschtes - Ergebnis, als Folge überhaupt, betrachtet werden. Wörter für "Wurzel" und "Frucht" begegnen erwartungsgemäß ungemein oft als Gegensätze im genannten Sinn.

Gewisse Früchte und Wurzeln brauchen aber nicht als solche Gegensätze erlebt zu werden: als Nahrungsmittel unterscheiden sie sich zwar gemäß ihrem Vorkommen unter und über der Erdoberfläche, sie sind aber in ihrer wesentlichen Bedeutung für den Menschen gleichwertig. So gesehen werden sie - nicht eigentlich gegenübergestellt, sondern - gepaart.

phalamūlin- bezeichnet im Sanskrit Pflanzen, "die (eßbare) Früchte und Wurzeln haben" (PW), also, wie die genaue (und pedantische) Paraphrase lauten müßte: "die durch ihnen eigentümliche[1] (d.h. eßbare) Früchte und Wurzeln gekennzeichnet sind".

So stellt z.B. Aśoka "Wurzeln" (*mūlāni*) und Früchte (*phalāni*) - in dieser Reihenfolge - nebeneinander, wenn er Felsenedikt (FE) II C[2] sagt: "Ebenso habe ich veranlaßt, daß Wurzeln und Früchte, wo immer sie nicht vorhanden waren, von überallher beschafft und zum Wachsen gebracht wurden".

Eßbare Wurzeln stehen in der Rolle, die sie für den Menschen spielen, gewissen eßbaren Baumfrüchten so nahe, daß sie als solche geradezu bezeichnet werden können, wie z.B.

deutsche landschaftliche Bezeichnungen der Kartoffel als *Erdapfel* oder *Grundbirne* zeigen. Im Französischen ist die Kartoffel *pomme de terre*.

Man wird mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß gelegentlich irgendwo ein Wort für "Wurzel" metaphorisch - nicht Ursprung und Ausgangspunkt, sondern vielmehr - ebenso ein Ergebnis, eine Folge bezeichnet wie ein Wort für "Frucht". Dies ist, wie ich zunächst zeigen möchte, der Fall in den Inschriften des Aśoka, und zwar an allen Stellen, wo das Wort *mūla-* sonst (also außer in FE II C) vorkommt.

Separat-Felsedikt (SFE) I (Dhauli, Jaugaḍa) O:
etasa ca savasa mūle anāsulope a[tū]lanā ca
Gemäß der Übersetzung von HULTZSCH: "And the root of all this is the absence of anger and the avoidance of hurry" muß man verstehen, daß die vorher geforderte Bemühung, Neid (envy), Ärger (anger), Grausamkeit, Eilfertigkeit (hurry), ... Faulheit und Müdigkeit nicht zur Entstehung kommen zu lassen, auf das Fehlen von Ärger und die Vermeidung von Eilfertigkeit zurückzuführen seien. Dies kann doch nicht richtig sein[3]! "Nicht-Ärger" (*an-āsulopa-*) und "Nicht-Eilfertigkeit" können doch nur das Ergebnis der genannten Bemühung sein, nicht ihre "Wurzel" in dem Sinn, in dem w i r das Wort gebrauchen.

Ich übersetze (SFE I M-O Dhauli):
"Durch die folgenden (psychischen) Zustände[4] wird [das Ziel: das vorher genannte *majham* (Sanskrit *madhyam*), 'die Ausgewogenheit' der Rechtsprechung] nicht erreicht: durch Ungeduld[5] [mit dem Tun eines anderen], Jähzorn, Grausamkeit, Eilfertigkeit, Oberflächlichkeit [in der Untersuchungsführung][6], Trägheit, Müdigkeit. [N] Ihr[7] müßt danach streben, daß diese (psychischen) Zustände nicht zur Erscheinung kommen. [O] Und das E r g e b n i s (*mūla-*)

von all diesem [Bemühen] ist Nicht-Jähzorn und Nicht-Eilfertigkeit".

"Nicht-Jähzorn" steht offenbar stellvertretend auch für "Geduld" und "Nicht-Grausamkeit"; "Nicht-Eilfertigkeit" für "Nicht-Oberflächlichkeit", "Nicht-Trägheit", "Nicht-Müdigkeit". Die erste Gruppe der "psychischen Zustände" würde wohl zu allzu strengen, die zweite zu allzu milden Urteilen führen, womit die "Ausgewogenheit" (*madhya-*) nicht erreicht wäre[7a)].

In FE XII liegt dem Aśoka vor allem an der *sāravṛddhiḥ ... sarvapāṛṣadānām*[8)] "der Erstarkung[9)], der Zunahme, der Essenz aller Religionsrichtungen". Mit "Essenz" meint er offenbar das, was allen gemeinsam das Wichtigste ist, nach seiner Auffassung natürlich der *dhamma-*, ihre Sittlichkeit; mit "Erstarkung" die "Erstarkung im Bewußtsein": die Menschen sollen der "Essenz" sich immer stärker bewußt werden. "Diese ist von vielerlei Art" (C), d.h. sie läßt sich in vielerlei Weise erreichen, da eben der *sāra-*, die Essenz, der Kern, nicht nur in wenigen Einzelheiten, sondern in einer Fülle wichtiger ethischer Übereinstimmungen besteht.

FE XII B

"Das E r g e b n i s (*mūla-*) aber davon (von dem Bemühen um die Erstarkung der [gemeinsamen] Essenz [im Bewußtsein]) ist dies: die Bewachung der Rede (daß man seine Rede hütet), daß nämlich das Ehren der eigenen Religionsrichtung oder die Schmähung anderer Religionsrichtungen nicht statthabe, wenn die Gelegenheit (die durch einen gewissen Zusammenhang gegebene Veranlassung) dazu fehlt, oder daß sie (Ehrung oder Schmähung) [nur] leicht sei bei jeweiliger Gelegenheit".

Wieder erweckt HULTZSCHs Wiedergabe: "But its root is this - namely guarding (one's) speech" den Eindruck, als sei das "Erstarken der Essenz" das Ergebnis des "Hütens der

Zunge", während es doch viel natürlicher erscheint, daß es selbst der Grund, die Grundlage[10] des zurückhaltenden Redens ist. Die Bewußtseinsänderung führt eine Verhaltensänderung herbei - und nicht umgekehrt.

Schließlich kann und, wenn ich mich nicht täusche, muß auch der Ausdruck *mūla-* in FE VI J im Sinne von "Ergebnis" verstanden werden.

FE VI H-K

"Nicht habe ich Genüge an Anstrengung und Erreichung eines Ziels [allein][11]. Denn das Wohl aller Welt (der Gesamtheit meiner Untertanen) ist das, was ich für das halte, was zu bewerkstelligen ist. Das E r g e b n i s (*mūla-*)[11a] aber davon (von der Bemühung um das Wohl aller) ist diese Anstrengung und Zielerreichung. Denn es gibt nichts des Tuns Würdigeres als die Herbeiführung des Wohls aller".

Das heißt also, daß bloße Energieaufwendung und Erfolg dem König nicht genügen. Sie müssen das Ergebnis des Strebens nach Allgemeinwohl sein: unter diesem Gesichtspunkt will der König laufend von seinen Beamten über ihre Tätigkeit unterrichtet werden, wie im Vorausgehenden ausgeführt ist.

Natürlich gebraucht Aśoka das Wort *phala-* "[Baum-]Frucht" ebenfalls im Sinn von "Ergebnis": FE XII N, Brahmagiri FE G, FE IX E, F.

Es läßt sich aber ein Unterschied erkennen. Das mit *mūla-* bezeichnete Ergebnis verhält sich zu dem mit *phala-* bezeichneten wie eine eßbare Wurzel zu einer eßbaren Baumfrucht. Die eßbare Wurzel, eine Rübe etwa, ist von lebenswichtiger Nützlichkeit für die Ernährung von Mensch und Vieh; die eßbare Baumfrucht, ein Mango etwa, dient nicht nur der Ernährung, sondern auch der Erquickung; sie ist

im charakteristischen Fall wohlschmeckend, sie ist etwas Köstliches.

So ist das Unterlassen oder Dämpfen des Eigenlobs und der Schmähung anderer Religionsrichtungen ein wichtiges nützliches Ergebnis (*mūla-*) der "Erstarkung der Sittlichkeit" (FE XII B). Die Erstarkung der eigenen Religionsrichtung und die Entfachung, das Erstrahlenlassen (*dīpanā*) der Sittlichkeit ist ihr allen willkommenes, wundervolles Ergebnis (*phala-*) (FE XII N).

Verschiedene glückbringende Ausübungen (*maṃgala-* = Sanskrit *māṅgala-*), die anläßlich von Bedrängnissen, Heiraten, der Geburt von Söhnen, von Abreisen etc. getätigt werden (FE IX B-E), sind "von [verhältnismäßig] geringem [glückhaftem] Ergebnis (*apaphala-*)"; das glückbringende Ausüben der Sittlichkeit (*dhammamaṃgala-*), wie die richtige Behandlung von Sklaven, Ehrung der Ehrwürdigen, Bändigung der Sinne (*pānānaṃ/pāneṣu saṃyama-*), Freigebigkeit gegenüber Brahmanen und [buddhistischen] Mönchen usw. sind "von großem [glückhaftem] Ergebnis (*mahāphala-*)" (FE IX F-G).

Daß heutzutage "Himmlische" (*deva-*), d.h. Könige wie Aśoka[12], sich unter die Leute, Groß und Klein, mischen und daß Groß und Klein die Himmelswelt erlangen kann, ist ein [allerwünschtes, ein köstliches, ein wundervolles] Ergebnis (*phala-*) (Brahmagiri FE G).

Mit dieser Feststellung - daß Aśoka *mūla-* "eßbare Wurzel" im Sinn von "[wichtiges nützliches] Ergebnis" verwendet - haben wir nun, wie ich meine, auch den Schlüssel zur Erklärung von altpersisch *rādiy*, neupersisch *rāi* "wegen", das ja eine genaue lautliche Entsprechung in slaw. *radi* (mit Gen.) "wegen" hat.

Ap. *rādiy* kann nicht der Lokalis eines - ersonnenen -

**rād-*, f. "ratio, causa" (BARTHOLOMAE) sein[13].

Wagen wir einen Sprung, der aber an und für sich nicht kühner ist als der Ansatz eines Stammes **rād-*, f. "ratio, causa", setzen wir einen alten Nom. **rādī* "Ergebnis" voraus!

Dieser Ansatz hat den Vorteil, daß er sich, im Gegensatz zu **rād-*, durch eine quasi-Wortgleichung in einer ganz anderen Sprache bestätigen läßt: durch lat. *rādīx*[14], f. "Wurzel"[15].

Auch eine etymologische Ratio läßt sich zum mindesten erwägen: Zusammenhang mit der vedischen Wurzel *rad* "graben" usw.[16]. Idg. **rādī* wäre die durch Ausgraben (**rədo-*) gewonnene "[eßbare] Wurzel", die "Erdfrucht", die, wie eben der Sprachgebrauch des Aśoka zeigt, als "Ergebnis" aufgefaßt werden konnte, wenn auch die Auffassung der Wurzel als "Ausgangspunkt" sehr viel näher liegt und gewöhnlicher ist[17].

Der altpersische Sprachgebrauch läßt die Entstehung der 'Postposition' *rādiy* noch erkennen:

DB I 6f.:

avahyarādiy vayam Haxāmanišiyā θahyāmahiy "Deswegen werden w i r Achämeniden genannt" läßt sich etymologisierend verstehen:

"Das Ergebnis dessen (= Aśoka FE XII D *tasa ... mule/mūlaṃ*) [daß wir von Haxāmaniš abstammen]: W i r werden Achämeniden genannt".

Es sei erlaubt, die Gelegenheit zu benutzen, um darauf hinzuweisen, daß in dem zitierten Satz das betonte "wir" - man könnte geradezu übersetzen: "W i r sind es, die Achämeniden genannt werden" - darauf hindeutet, daß nur der Sprecher Darius und seine männlichen Verwandten gemäß ihrer Herkunft legitime Träger des Namens *Haxāmanišiya-* sind. Das dürfte aber heißen, daß auch andere sich so be-

nannten. Und das heißt weiter, daß *Haxāmaniš* nicht nur ein beliebiger Eigenname, sondern - auch - ein Ehrentitel war: *haxāmaniš* kann also nicht heißen "der die Gesinnung eines Freundes hat" (BARTHOLOMAE). Ich vermute, daß *-maniš-*, n. nicht zu ^{1}*man* "denken usw.", sondern zu ^{2}*man* "bleiben" gehört: "der das Bleiben (die Treue) eines Freundes hat [auch - was für einen Herrscher wichtig ist - gegenüber seinen Vertragspartnern, die ja häufig potentielle Feinde sind]".

Immer wieder betont Darius, daß er ein *Haxāmanišiya-* ist. Er, der seinen Feinden ständig vorwirft, daß sie "lügen" (*druj*), hat sich gewiß nicht nur als legitimer Nachkomme des *Haxāmaniš* gefühlt, sondern sich selbst auch moralisch als ein *haxāmanišiya-* verstanden, als "einer, der zu denen gehört, die von der Treue eines Freundes sind", also ihr gegebenes Vertragswort niemals zur Lüge machen. Gewiß hat der Zarathustrier Darius auch seinen eigenen Namen *Dārayavahu-* "der das Gute (das Gut, den Besitz) festhält" im Licht des Beginns des zarathustrischen Gebets interpretiert (Y. 27,14): *aŝəm vohu vahištəm asti* "Das beste Gute i s t die Wahrheit".

Anmerkungen:

1) Dies auszudrücken ist, im Gegensatz zum Suffix *-vant-/ -mant-*, eine Funktion des Suffixes *-in-*: THIEME, GGA 209, 1955, 191ff.

2) Ich zitiere nach E. HULTZSCH, Inscriptions of Aśoka (= Corpus Inscriptionum Indicarum I), 1925.

3) Wie schon J. BLOCH, Les Inscriptions d'Aśoka (1950), der hier auf "principe" ausweicht, richtig gesehen hat. Siehe auch unten Anm. 11a.

4) Wir müssen hier wohl ein in diesem Sinn gebrauchtes *jāta-*, n. "Entstehung" voraussetzen. Zu vergleichen ist *bhāva-*, m. "Werdung, Werden", das in der klassischen Schauspielpoetik im Sinn von "state of mind, ... pas-

sion, emotion" verwendet wird.

5) Im Zusammenhang, in dem es sich um eine Anweisung an höhere Beamte (*mahāmātra-*) handelt, die mit der Aburteilung von Straftaten beauftragt sind, kann bei *īṣā* (Sanskrit *īrṣyā-*) nicht an "Neid" (envy) und bei *āyuti* erst recht nicht an "lack of practice" gedacht werden.

6) Mit HULTZSCH identifiziere ich *-āyuti* an dieser Stelle mit Sanskrit *āvṛtti-* "Wiederholung", beziehe aber die "Nichtwiederholung" auf die Art des Verhörs, das immer wieder neu ansetzen muß und auch vor langwierigen, repetitiven Fragen nicht zurückschrecken darf.

7) Die angeredeten Richter.

7a) Der Ausdruck *majhaṃ paṭipādayemā ti* (SFE I L Dhauli) "Möchten wir doch das, was in der Mitte liegt ["Ausgeglichenheit"] zustande bringen" erinnert kaum zufällig an die *majjhimā paṭipadā* der vierten Wahrheit des Buddha: eine "mittlere [die Mitte zwischen Extremen haltende] Angehensweise" erlaubt es, "das, was in der Mitte liegt" zustande zu bringen ("angegangen sein zu lassen").

8) Der Kürze halber gebe ich statt der verschiedenen Dialektformen der Inschriften das Sanskrit-Äquivalent.

9) "promotion" (HULTZSCH) halte ich nicht für glücklich. *vṛddhi-* ist sonst immer intransitiv. Besser ist "progrès" (BLOCH), aber doch kaum ganz zutreffend: die "gemeinsame Essenz" selbst soll nicht "fortschreiten, sich fortentwickeln" - sie ist ja vorhanden -, sondern es soll das Bewußtsein davon stärker werden.

10) Mein Einwand richtet sich also auch gegen BLOCH, der *mūla-* hier mit "fond" interpretiert.

11) HULTZSCH: "For I am never content in exerting myself and in dispatching business". (In gleichem Sinn BLOCH.) Der Ausdruck "myself" ist hier HULTZSCHs Hinzufügung. - *tosa-* "Zufriedenstellung, Genüge" ist mit dem Gen. (Kalsi) - vgl. DELBRÜCK, Altind. Syntax, 158f. - oder mit dem Lok. (alle anderen) konstruiert, nicht mit dem Instrumental, der besagen würde "zufriedengestellt durch".

11a) J. BLOCHs "principe" (so auch SFE I O Dhauli) ist der Versuch, einem "Ausgangspunkt, Ursache" zu entgehen. Er denkt wohl an die - vielfach zu beobachtende - metaphorische Verwendung eines Wortes für Wurzel als "Grundlage" ("fond": so BLOCH zu FE XII D). Aber auch diesen Ausdruck tauscht er hier und SFE I O Dhauli gegen "principe" aus. Das ist verschwommen genug, um nicht geradezu falsche Vorstellungen zu erwecken (wie HULTZSCHs

"root"), aber eben zu vieldeutig, um einen überzeugenden Sinn erfassen zu lassen.

12) HULTZSCH wie BLOCH verstehen unter den "Himmlischen" (*deva-*) wirkliche Götter, was eine Aussage schafft, deren rätselhafter ("enigmatic": HULTZSCH) Inhalt durch die bei HULTZSCH (Inscriptions, 168 Anm. 3) und BLOCH (Inscriptions d'Aśoka, 146 Anm. 7) vorgetragenen Vermutungen sicher nicht befriedigend geklärt wird.

13) Das lange *ī* von slaw. *radi* zeigt, daß ap. *rādiy* als *rādī* (und nicht ***rādi*) zu interpretieren ist. Auch syntaktisch wäre ein Lok. - selbst wenn es ein **rād-* "ratio, causa" gäbe - kaum zu rechtfertigen.

14) Mit "italischer *k*-Erweiterung": LEUMANN, Lat. Gramm. I § 329,3.

15) *rādīx* läßt sich natürlich auch auf ein **u̯rādī-* zurückführen, und es ist dieser Ansatz, den die Etymologen allgemein voraussetzen: WALDE-HOFMANN, Lat. Etym. Wb. s.v. *rādīx*. Die von ihnen vorgeschlagenen Zusammenstellungen (mit got. *waúrts*, f. "Wurzel", griech. ῥίζα "dass." usw.) sind aber keineswegs zwingend, nicht einmal wahrscheinlich. Am einleuchtendsten ist Zusammenhang mit altnordisch *rōt* "Wurzel", das aber ebensogut auf **rād-* wie auf **u̯rād-* zurückgehen kann.

16) *rad* "graben": GRASSMANN ("Vertiefungen machen, sei es durch beißen, ritzen, spalten, graben") gibt den Ansatz "graben" erst als letzten; im PW fehlt er ganz: 1) "kratzen, ritzen, hacken, nagen", 2) "schürfen usw.". Ich darf aus der Schule plaudern: In einem mit Bleistift geschriebenen Nachtrag R. ROTHs in seinem heute im Tübinger Seminar für Indologie zugänglichen Handexemplar des PW - einem der unzähligen Nachträge, die von der ständig fortgesetzten Beschäftigung des großen Lexikographen mit vedischen Wörtern Zeugnis ablegen - findet sich zweimal, zu *rad* 2) und zu *rad* 4), die Angabe "= *khan*". Mir scheint *rad* "graben" tatsächlicher Ausgangspunkt des Sprachgebrauchs. Es handelt sich bei dem durch *rad* benannten Graben um eine verhältnismäßig leichte Verletzung einer Oberfläche, so daß wir oft auch "ritzen", "nagen", "furchen" und dgl. sagen können. Zu *rad* im Sinn von "nagen" gehört lat. *rōdere* "nagen" (z.B. von der Rinden benagenden Ziege gesagt), das mit W. SCHULZE (Kleine Schriften, 473) von *rōdere* "graben, wühlen" (aus **u̯rōd*) zu trennen ist.

Man könnte **u̯rādī* auch mit *rad* im Sinn von "kratzen" in Verbindung bringen: man denke an das deutsche Idiom "Rübchen schaben". Allein, der Zusammenhang mit "graben" ist doch wohl charakteristischer: RV 1.179.6 *kha̍namānaḥ*

khanítraiḥ "mit Grabscheiten grabend" ist soviel wie "sich frugal und mühevoll von Wurzeln ernährend" (vgl. ZDMG 113, 1963, 78f.).

17) **rādī* "Wurzel" muß zu den movierten Feminina gehören, denen ja auch die "italische *k*-Erweiterung" vorbehalten ist. Also dürfen wir auch ein maskulines **rādo-* "Wurzel" rekonstruieren. Hiervon abgeleitet sein dürfte lat. *rādius* "Strahl" und "Speiche". Strahlen und Speichen haben gemeinsam, daß sie in mehrheitlicher gegenseitiger Zuordnung von einem gemeinsamen Zentrum, der Lichtquelle bzw. der Nabe, ausgehen. Also **rādiio-* "von e i n e m [gemeinsamen] Ausgangspunkt ('von e i n e r Wurzel') stammend". *rādii* "Speichen", "Strahlen" sind "Zentrifugale". Der durch die Lautform recht nahegelegte etymologische Zusammenhang von lat. *rādīx* und *rādius* ist schon früher, aber mit offensichtlich verfehlter semantischer Begründung, vermutet worden (siehe WALDE-HOFMANN, Lat. Etym. Wb. s.v. *rādius*; hier wird zu *rādius* vermerkt: "Herkunft unklar").

Es gilt natürlich: *rădius, rădii*. Anm. 17 ist entsprechend umzuformulieren oder auch ganz zu streichen.

KING VARUṆA

§1 The oldest document of Indian religion, the Rig-Veda, puts science before a number of quite peculiar and rather difficult problems.

We are standing, as it were, in front of a huge mosaic picture, partly, though not hopelessly, destroyed, owing to a number of stones having disappeared or grown blind. It is our task to render, by technical procedures, such blind stones their old colour and brightness; to fill up, by critical conjectures, such gaps; to obtain, by coordinating the details, a clear picture of the figures and happenings represented; finally, to find out by interpretation the meaning and significance of the whole. Continuously we are confronted by the two questions: What did the poet precisely say? and: What may have been in his mind? In answering the second question, we are often helped by the comparison of other Vedic, that means: post-Rigvedic, texts and, not infrequently, by that of ideas met with in other religions.

On this occasion, it is our intention to restore some of the traits of god Varuṇa as depicted in the Rig-Veda and to reassess, as far as it seems necessary, the inner significance of this great figure of the Vedic pantheon.

The portrait of god Varuṇa occupies an important, though not an extremely large, place on our mosaic representation. Quite a number of details are immediately recognizable and close together easily into meaningful sectional pictures.

§2 Varuṇa is represented as a king (*rājan* RV 1.24.7 ff., 1.91.3, 1.143.4, 1.156.4, 2.27.17, 5.40.7 etc., *samrāj* 1.25.10, 6.68.9, 7.82.2, 8.42.1 etc.), who rules over mortals and gods (2.27.10), over all (10.132.4), over heaven and earth (1.25.20), throning – in royal adornment (1.25.13) – on a throne that rests on a thousand pillars (2.41.5), dwelling in a heavenly palace (1.136.2) of a thousand doors (7.88.5).

His wrath is feared (1.24.14, 4.1.4, 7.62.4, 7.84.2, 7.86.3); he meets out punishment – illness and death (1.24.11, 7.86.4), but may show munificence (7.88.1, 1.136.6) and mercy (1.24.11, 1.25.3,5,19, 1.136.6, 7.86.2, 7.87.7, 7.89.1 ff.) and even may release from guilt (1.24.9,14, 5.85.7,8): a king, then, in the role of highest judge.

[334] He has at his disposal snares or ropes with which he catches and fetters (6.74.4, 10.97.16) and from which – if he so wishes – he releases an evildoer: a royal judge, then, in the role of prosecutor.

He observes, himself or through his spies (1.25.13, 7.87.3, 9.73.4), his people, their thoughts (8.41.1) and actions (1.25.11). He is wise (*médhira* 1.25.20, *dhīra* 8.42.2), omniscient (10.11.1), undeceivable (1.25.14, *ádabdha* 1.24.13, 9.77.5, *ádābhya* 10.11.1, *dūḍábha* 2.28.8, 7.86.4). His ornament (*péśas*) is truth (5.66.1), he is the guide/protector of truth (*ṛtásya netā́* 7.40.4), who separates untruth from truth (*ṛténa rājann ánṛtaṃ vicinván* 10.124.5), who looks down on people's truth and untruth (*satyānṛté avapáśyañ jánānām* 7.49.3), who in particular protects/watches vows/solemn promises (*vratā́ni ... abhírakṣate sádā* 7.83.9) and gives (1.91.3, 8.42.1), and is true to (1.24.10 etc.), his own solemn promises. He protects from danger and hostility (1.24.9, 2.28.3, 2.29.6,10, 7.88.6): a king, then in the role of a wise and strong ruler and protector of his people from wrongdoers and other dangers.

§3 Varuṇa is the personification of a cosmic force. As such he lives in the waters, sometimes of the sea (1.161.14, 9.73.3, 9.95.4), sometimes »clothing himself« in the rivers (9.90.2); he is the brother of Fire (Agni 4.1.2), the wind is his breath (7.87.2), the seven streams run along his throat (8.69.12), the sun is his eye (6.51.1, 1.115.1, 7.63.1); he works the wonders of creation: he put the dawns in their place (8.41.3), created the paths for the sun (1.24.8, 7.87.1), put the sun in the sky (5.85.2), propped asunder heaven and earth (6.70.1, 7.86.1, 8.41.10, 8.42.1), spread out (5.85.1, 7.86.1, 8.42.1) and measured out (5.85.5) the earth, set the waters running (2.28.4, 7.87.1, 10.124.7), and dug the path of the Indus (10.75.2); he sends rain, refreshing the whole ground of the earth (5.85.3,4); moon and stars shine and fade according to his solemn promises (1.24.10, cp. also 8.41.3); he sets in motion the night sky so that it revolves doubly (*dvitā́*): from east to west and round its axis (7.86.1), and, in general, created all kinds of miraculous natural things and facts (5.85, 8.41.3, 9.73.9) by his wondrous craft (*māyā́*). He has in his embrace the nights (8.41.3), the universe rests in him (7.87.5), he holds the tree – that is: the universe (or: the sky?) – in the bottomless space, its top downward (1.24.7).

§4 Varuṇa is one of a group of gods, the Ādityas, to whom belong, among others, gods like Mitra, Aryaman, Bhaga. Quite usually he is invoked and praised together with Mitra, the two gods being coupled together as Mitrā́-Varuṇā́; less frequently, he and Indra appear as Indrā́-Varuṇā́. At these latter occasions, it is pointed out regularly that they are opposites, com[335]plemental to each other: chiefly, Indra as warrior king, Varuṇa as guardian of a peaceful existence that is founded on mutual vows and promises (7.83.9ab, 7.85.3cd, 6.68.3cd, 7.82.2a,6d, 7.84.2cd); Indra as the protector [of the warrior in his role] of the rich patron of the sacrifice, Varuṇa as the helper of the poet in his role of reciter at

the sacrifice (1.17.5 *Índraḥ sahasradā́vnām Váruṇaḥ śáṃsyānām krátur bhavaty ukthyàḥ* : »Indra is the strength of those who give thousands (i.e. of the sacrificing princely warriors), Varuṇa is the strenght of the recitations.«). It is noteworthy that Varuṇa and Mitra are never confronted in a similar way: obviously, they complement each other, but not as opposites.

§5 It is not quite a simple task to relate these sectional pictures to each other in a compelling way, to discover behind the rather varicoloured details a connecting conception, in the light of which all the single traits would close together into a meaningful, harmonious whole. Most striking feature of our picture: cosmic and moral functions are met with side by side in a way that suggests a monotheistic religion.

In the Rig-Veda, however, there is lacking just the idea of omnipotence in its strict sense, which in a monotheistic religion has as its natural and necessary consequence the allembracing character of its one and only one deity. In a polytheistic religion, we expect the powers of a deity limited by the range of one characteristic function, from which all the others would naturally and necessarily derive. The problem we are up against is then: how are the cosmic and the moral functions of the god related, how do they close together – since the idea that brings and holds them in connection cannot be the belief in Varuṇa's omnipotence.

§6 The quest for the proper nature and essence of god Varuṇa, which was not helped by the data of post-vedic literature, where he plays a somewhat indifferent part as a god of the waters, the sea and the rain, has led to rather diverse answers. Attempts were made to explain him, for example, as originally a god of the sea, or: of the sky, or: of the moon, or: of the night, or, finally: of the oath.

The multiplicity of these explanations – I did not even attempt to give a full list – can be reduced to two types. The first type is characterised by interpretation in terms of nature-orientated mythology: god of the sea, the sky, the moon, the night. The starting point is the assumption that the god becomes explainable when taken as the personification of a natural or a cosmic phenomenon or of the power thought to reside in such a phenomenon. The second type sees in Varuṇa the personification and deification of an ethical idea or of the power residing in such an idea. Varuṇa as »god of the oath« would be [336] the personification and divinisation of the ethical power or the magic potency believed to reside in the solemnly uttered words of an oath.

§7 This second type of explanation is comparatively rare and, in contradistinction to the first one, rather unpopular: it does not fit in with the conception, once advocated with brillant eloquence by Max Müller and, it would appear, still dominant, of Vedic religion being essentially a nature worship. It was first

introduced by the French linguist A. Meillet, who proposed to explain the Indo-Iranian god Mitra/Mithra as »god Contract/Treaty« and Varuṇa as »god Law/Order« (Journal Asiatique 10 (1907), pp. 143 ff.). Meillet's idea was taken up and applied in a most thorough and impressive manner to Varuṇa by H. Lüders in Varuṇa I and II, posthumously edited and published by L. Alsdorf (1954, 1959). It was Lüders who posited Varuṇa as »god Oath«. Even before Lüders' revindication of Meillet's principle – the deification of abstract concepts, recognised as a possibility already before him by H. Usener in his *Götternamen* (1896) p. 368 f. – I had tried to establish the Vedic Aryaman as »god Hospitality«, following the method used by Meillet in discussing Mitra (*Fremdling im Rig-Veda* 1938 pp. 134 ff.).

The particular difficulty with Varuṇa is, of course, that the appellative meaning of a noun *váruṇa* is not immediately recognizable, in contradistinction to that of the noun *mitrá* n., which can be firmly established, with the help of old Iranian, to have originally been »contract/treaty/covenant.«

§8 All explanations of Varuṇa offered till now – even that of Lüders, which I consider by far superior to the others –, though differring vastly from each other, have one thing in common: they all presuppose – implicitly or explicitly – that for the poet of the RV Varuṇa was no longer an integral whole, made up of component units that would constitute a unity. Each of them postulates a simple prehistoric god, who would have developed, already at the time of the RV, into a complicated structure no longer comprehensible as an entire whole: omissions, additions, reinterpretations, misunderstandings would have destroyed the god's entireness and the essential unity of the functions attributed to him. The quest for the god's proper essence is, as it were, considered inappropriate and consequently abandoned before it was started. It is replaced, quietly and without any further ado, by the quest for the god's prehistoric original essence.

Now I don't believe that we are right in taking it for granted from the outset that the Vedic poet did not understand his god any longer. It is true, we are entitled to believe that the »flowery speech« (*puṣpitā vāc* : Bhag. Gītā 2.42 = MBhār. [Poona] 6.24.42) of Vedic poetry does embellish, enhance, exaggerate. Such enhancement, [337] however, does not – not of necessity, anyway – mean a reinterpretation or – even less so – a misinterpretation. It seems an altogether justifyable, an altogether sober principle first to try whether we cannot make sense of what the poet says, without imputing him lack of comprehension and turning to prehistory for enlightenment. The more so, as just in connection with Varuṇa we meet with several poems that do not at all give the impression of being routine poetry, in which certain traditional formulae would be put together and arranged somehow in a mechanical fashion by would-be poets: they rather impress us as pieces of art that tell of the spiritual experience of a

god of mighty and lively activity, of a transcendental personality in whose existence one may believe with a devotion and sincerity that rest on understanding.

§9 Like the prehistorically oriented investigator, we too have to look for a starting point, for a central idea round which all the others may be grouped. The difference is that the prehistorian can be satisfied when he is in a position to explain the connection of the ideas as one that has grown by a historical process, but need not be logically valid any longer. Its legitimation would be the power of tradition, which may amalgamate older and younger traits and keep them side by side, even though they be quite disparate or even in a logical conflict.

We, on the other hand, want to understand the connection between central idea and peripheral traits as one of living logic, as a connection that is understandable as to its rationale to the poet as well as to his listening public, that can be recreated at any moment and would appear of necessary intellectual validity to anybody.

In view of this state of affairs: with us not being able to rely on a prima facie linguistic evidence, we have to start with observing the god when functioning, as it were, and ask: Which of his functions is the essential, the fundamental one?

Declining to adopt, unquestioningly, the presumptions of the mythological school of thought, we shall not take it for granted that the role Varuṇa plays in the realm of cosmogonic poetry and speculation is necessarily of primary importance. The eternal questions as to the origin of the universe and of the natural order we seem to see around us are, of course, asked and answered by any religion. Yet in reality they do not constitute its innermost essence. Man can live quite well without knowing how the universe came into existence. Incomparably more difficult it is for him to go his way without believing in a supernatural helpful being to whom he may address himself in fear and hope and thankfulness, in the joys and the difficulties and the terrors of his own personal existence.

[338] Let us turn then our back, at least for the time being, to mythology and cosmogonic speculation. Let us look first at Varuṇa when he is intervening at special occasions, when he is taking part in the life of an individual: when there is a situation where man cries out to him in distress or thanks him for his mercy; when he talks to him or of him with confidence or in fearful doubt; when he feels that without him he would be lost. Let us find, in other words, the place Varuṇa occupies in real life, his relation to the conditions of practical existence.

Why – thus our question –, why does a man in a particular situation turn to just Varuṇa, when there are, at least theoretically, 3339 other gods (RV 3.9.9 =

10.52.6) he might have chosen. Our approach meets with favourable conditions: there are several individual conditions under which Varuṇa is being invoked. Most of them are fraught with high emotion.

§10 A rather pathetic situation is put before us by RV 7.89:

1. »Let me not, O Varuṇa, king, enter the house of clay (the urn where the bones are put after the cremation of the corpse): through mercy, thou of good rulership, show mercy!

2. »As I am walking along like one bursting, like an inflated hide, I ask thee: through mercy, thou of good rulership, show mercy!

3. »Through weakness of my [moral] strength, surely, have I gone against [thee], thou pure one: through mercy, thou of good rulership, show mercy!

4. »Thirst has visited the singer while standing in the middle of water: through mercy, thou of good rulership, show mercy!

5. »Whatever we men, O Varuṇa, do commit here as an outrage on the folk of the heavenly – whereby through lack of insight we have effaced thy establishments (established norms/rules/laws) – do not let us come to grief, O heavenly one, on account of this guilt!«

The speaker, who calls himself a »singer«, that is a poet who chants his own poetry, is ill, he must be afraid of having to die. He is suffering from the symptoms of dropsy and is convinced that it was sent him by god Varuṇa, and that as a punishment. He also believes that »the king of good rulership« (*sukṣatrá*), as he addresses Varuṇa in the refrain, might show mercy by taking away the illness from him. From the effect, the dropsy, the singer makes an inference as to its cause: he must have committed some sin, some outrage, directed, possibly, against »the folk of the heavenly« in general, obviously, however, of a special kind that exposes him to the wrath of Varuṇa in particular: he is afraid of having »effaced« (*yup*) Varuṇa's »establishments« (*dhárman*) – which obviously means: of having treated them as non-existent, of having ignored them. **[339]** He has »gone against« (*pratīpáṃ gam*) the god or his establishments. Thereby he must have become impure («*aśuci*«), while the god is pure (*śúci*). He considers that an offence against god Varuṇa may happen from »weakness of [moral] strength« (*kratvás ... dīnátā*), but also that it may be caused by »lack of insight« (*ácitti*).

If now we ask what kind of evil deed, of sin, the poet has in mind, the poem, at first glance, does not seem to give a clear answer. But, if we look closely, we do find something like a clue, an almost hidden, yet – once it is noticed – actually quite distinct hint which makes a safe inference possible. This clue is in the expression *abhidrohá* in verse 5, which I translated, provisionally, by »outrage«:

»Whatever we men ... did commit here as an outrage on the folk of the heavenly« –

provisionally only, to say it again, and pretending to accept the authority of Sāyaṇa (glossing: *apakārajātam* »any kind of offence«), or the Petersburg Dictionary (translating: »Beleidigung, Verletzung«) or Geldner (translating: »Frevel«).

§11 Root *druh*, that is true enough, is used in later Sanskrit and even in some Vedic, Post-Rigvedic, texts, e.g. AV 9.5.4, in the sense of »doing [dangerous] harm« (Pāṇ. Dhātu-Pāṭha: *druha jighāṃsāyām*). In our context, however, *druh* seems to carry a more distinct moral connotation. In fact, we can be certain that at least in prehistoric times, the verb possessed a more specific, morally tinged signification. The root *druh* is genealogically related to corresponding roots of other IE languages: to German *Trug* »deceit, fraud«, *trügen* »to deceive«, and, what is of much greater relevance, to Old-Iranian *druj* »to lie, to deceive.« It can be seen immediately that these lexical values of related languages offer us just that moral connotation and that reference to a specific sin we are wanting in the context of RV 7.89.5. We shall, consequently, replace the translation »outrage, offence« by »deceit, deceitful harm [directed against the gods].« The value »deceive, harm by deceit« can be kept in tranlating *druh* throughout the Rig-Veda, it recommends itself in particular for passages like: RV 1.23.22, 1.25.14, 1.133.1, 4.23.7, 5.74.4, 6.62.9, 7.61.5, 7.104.7,17; 1.121.4, 1.122.9, 2.23.17, 2.27.16, 2.35.6, 4.4.15, 7.16.8, etc. – *drugdhá* in RV 5.40.7 is used in the sense of »deceitful, harming by deceit« as it is in AV 5.18.2, where *akṣádrugdha* is – not »hated of dice« (Whitney), but – »deceiving with dice.«

If it can be ascertained in this way that in dealing with the Rigvedic root *druh* we are not allowed to presuppose the value »to do harm«, which is that of later Vedic and classical Sanskrit, to have taken over already, but that we **[340]** have to accept the value »to deceive, to do harm by deceit«, which must have been that of Proto-Aryan, as it is that of Old Iranian, to be still alive. It appears that we are dealing here indeed with that kind of »mosaic stone« I referred to, which had lost some of its old colour, but can be rendered its characteristic genuine hue by the techniques of accurate interpretation and circumspect linguistic investigation.

The correctness of our conclusion that Varuṇa's punishment does not follow an »outrage« or »sin« in general, but a specific crime: a »deceit« or a »lie«, is confirmed by those other passages of the Rig-Veda that emphasize Varuṇa's function as the protector of truth and the avenger of untruth (RV 7.40.4 etc.: above § 2, p. 334). Cp. also AV 19.44.8.

§12 If it should not yet be clear what the poet means to say by depicting Varuṇa as »looking down on people's truth and untruth« (RV 7.49.3), it will become so

abundantly by looking at another occasion where he is shown engaged in practical action: AV 4.16 is, as Lüders absolutely convincingly explained (*Varuṇa* I p. 30 f.), a versified admonition to speak the truth, given by the judge to a witness about to take his oath and bear witness (a close analogy is offered, as Lüders pointed out, by Manu 8.80 ff.):

AV 4.16.2. »If a man is standing or going, and if he is jumping – if he goes into hiding, if he stiffens – whatever two men deliberate having sat down together, king Varuṇa knows that as the third one.

In c read *yádyad* instead of *yád*, improving metre and sense.

3. »This earth belongs to king Varuṇa and that sky as well, the high one, whose borders are far away; and the two seas are his loins; and he is hidden in this little water.

»this little water«: in front of the man who takes the oath there stands a pot with water, which in swearing he has to touch: Lüders, *Varuṇa* I p. 31.

4. »And should a man creep beyond the sky, he would not be freed of king Varuṇa's presence. Coming from heaven, his spies roam this universe; with a thousand eyes they look across the earth.

5. »King Varuṇa sees everything that is between heaven and earth and that is beyond them. The twinkling of the eyes of men are known to him by number ...

6. »Thy thrice seven snares, Varuṇa, which, having [already] been flung, stand [in the air] yet mounting (?) [but ready to fall down on the perjurer], let them bind him who speaks the untruth (*ánṛta*), let them spare him who speaks the truth (*satyavādín*).

[341] In b I suggest reading *ruhántas* instead of *ruśántas/ruṣántas*. In c read, with Whitney, *sinántu*.

7. »With a hundred snares/ropes curb him (the swearing witness), Varuṇa. Let him whose speech is untrue (*anṛtavāc*) not be freed from thy [ropes]. Let the scoundrel sit (= become unable to move), letting his belly fall apart like a barrel without hoops, becoming emaciated (?)!

I suggest reading *parikṛśyámānaḥ* for *parikṛtyámānaḥ*.

8. »The Varuṇa who is of the conjuration (= is supervising the forming of a league, accompanied by mutual vows), who is of the abjuration, the Varuṇa who is of the assignment, who is of the deliverance, the Varuṇa who is of the gods, who is of the men –

9. »With all those ropes I bind thee, O so-and-so, of such-and-such a family, son of such-and-such a mother! All these [ropes] I assign thee duly.«

> The proper interpretation of the terms *samāmyà, vyāmyà, samdeśyà, videśyà*, which alone makes the two verses understandable, is K. Hoffmann's: Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung, vol. 83 (1969) pp. 203 ff. Correct on *samāmyà* already H. Lommel, ZDMG 92 (1938) p. 462.

It is hardly possible to miss the analogy offered by psalm 139 to this description of Varuṇa's omnipresence and omniscience.

The idea that Varuṇa catches and binds the witness that does not speak the truth is alive at much later times: Manu 8.82ab *sākṣye 'nṛtaṃ vadan pāśair badhyate Vāruṇair bhṛśam* ... »who in witnessing speaks the untruth, is fettered strongly with the snares/ropes of Varuṇa ...«, Mahābh. (Poona) 2.61.67 *jānan na vibruvan praśnaṃ kāmāt krodhāt tathā bhayāt / sahasraṃ vāruṇān pāśān ātmani pratimuñcati.*

§13 The snares of Varuṇa, it should be noticed, have as valid an analogy in the Old Testament as his omniscience. I quote from *Proverbs* :

5.22 »His own iniquities shall take the wicked himself, and he shall be holden with the cords of his sins.«

6.1 »My son, if thou be surety for thy friend, if thou hast stricken thy hand with a stranger,

2 Thou art snared with the words of thy mouth, thou art taken (»caught«) with the words of thy mouth.«

Such analogies show that the idea of snares or ropes in connection with verbal obligations, through which one »binds« himself or feels »bound« – cp. also a Latin idiom like *fraude obligari*, lit. »to become tied/bound by a fraud« – suggests itself rather easily and does not stand in need of an explanation in terms of mythology.

[342] §14 The same applies to the concept of Varuṇa's spies. They are a necessary attribute of his kingship as are the spies (*spas*) of Mithra in the Avesta. In the same way Zeus has »watchers« (*phylakes*) – 30,000 in number –, who watch, themselves invisible, right and wrong of men (Hes. *Erga* ... 252 ff.); cp. also Lüders, *Philologica Indica*, p. 462. Such spies are often called, in Iran as in India, the »eyes« and »ears« of the king. A mythological interpretation of Varuṇa's spies or »thousand eyes« as »the stars of the night sky«, for example, is quite uncalled for. It would, of course, be possible to identify the stars as Varuṇa's eyes later on. In this way, the sun is called Varuṇa's eye explicitly in the RV (6.51.1 etc.: above § 3, p. 334) – not because of a mythological association, but because the sun is supposed to see everything.

§15 Varuṇa does not only punish untruth, but also protects him who speaks the truth. This becomes evident from a type of ordeal, described, it is true, only in a much later text, but certainly much older than its first testimony, because explainable only in the light of Rigvedic and Atharvavedic ideas. From Yājñavalkya 2.108 f. we learn of the following proceeding (cp. also Lüders, *Varuṇa* I, p. 31 f.):

An accused man submerges in a water, holding the thighs of another man, who is standing in the water up to his navel. A nimble man is to fetch an arrow, which was shot at the moment of the man's submerging. When, at his return, he stil finds the accused man with his head covered by the water, the man will be cleared of the accusation. Now, before submerging, the suspect who claims his innocence is to adjure the water (*abhiśāpya kam*) – that is the deity present in the water – with the formula: »Through truth protect me, Varuṇa (*satyena māmabhirakṣasva, Varuṇa*)!«

§16 As it appears from RV 7.89.5c, Varuṇa punishes even a lie that was committed out of »lack of insight«, that is: which was spoken unintentionally or rashly. This will emerge even more clearly from another poem of the RV, 7.86. The poet knows that Varuṇa is angry with him – possibly he is afflicted with dropsy: »Even the wise tell me: Varuṇa is angry with thee« (3cd). Yet he does not know by which particular action he became guilty:

7.86.4 »What was the guilt, Varuṇa, that thou wantest to kill thy chief eulogist, thy friend? That tell me, O lord hard to deceive ...«

The poet considers that Varuṇa may be avenging sins of his ancestors by punishing him:

5. »Let go [from thy avenging thought] the deceitful deeds (*drugdhāni*, cp. above § 11, p. 339) of my fathers, let go those we committed ourselves ...«

Plainly, he does not know at which occasion the sin was committed nor, **[343]** even, whether it was committed by himself. However, from the kind of punishment he is receiving – it must come from Varuṇa – he can make a safe inference as to the kind of crime it must have been: it must have been a lie:

6. »It was not my own adroitness, Varuṇa, it was a slipping, it was liquor, wrath, the gambling die, lack of insight (inadvertency) – in the vicinity of the minor one (a minor offence like the drinking of liquor, rage, gambling etc.) there is indeed the major one (the major crime of lying, for which the minor crimes create the occasion) – even sleep will not keep away untruth.«

The minor offences named – in contrast to later ideas, drinking liquor does not yet constitute a deadly sin, as it does for Ch. Up. 5.10.9 – do indeed create the occasion for the major crime of lying: when drunk, a man is inclined to boast and tell »tall tales« or to make promises he will not keep on »the day

after«: Patañjali, Mahābhāṣya II.87.3 (on Pāṇini 3.1.118, vārtt. 1) *mattasya na pratigṛhyam, anṛtaṃ hi matto vadati* »a drunk man's [present] must not be accepted, for a drunk man speaks the untruth«; when in rage, a man is inclined, equally, to say things he does not seriously mean; the falsehood of »dicers' oaths« (Hamlet III.4.46) is proverbial: RV 5.85.8a; Boehtlingk, *Indische Sprüche* 6127 *vinayaṃ rājaputrebhyaḥ ... anṛtaṃ dyūtakārebhyaḥ / strībhyaḥ śikṣeta kaitavam;* 1617 *kāke śaucaṃ dyūtakāre ca satyam ... madyape tattvacintā ... kena śrutaṃ dṛṣṭaṃ vā.*

»Even sleep will not keep away untruth«: trying to understand this, we have to bear in mind that in old India the breach of a treaty, or a promise, or a vow is generally called a lie also. The reason is that a man, by breaking his word, makes it to be a lie, he »belies it«, as the English idiom puts it. In the case in question, it can only be a matter of breaking the vow of chastity, which, in contrast to a contractual undertaking, for example, can indeed be broken during sleep, be it by voluptious dreams or even by an actual, involuntary, self-pollution. Cp. for expample Gaut. Dh. Ś. 23.20, which prescribes – after giving purification ceremonies to follow the wilful breaking of the vow of chastity – a rite to be executed »when semen was spilt in danger, in illness, in sleep« (*retaḥskandane bhaye, roge, svapne*) by a brahmacārin.

§17 Varuṇa as the guardian of solemn promises or vows is met with in another practical situation. After the marriage ceremony, when the bride is about to leave her parents' home in order to follow her husband to the house of her new parents, where she is going to live henceforth as a member of the joint family household – at this decisive moment of her young life, her father unties her braid (Āśvalāyana Gṛhya S. 1.7.16-17) with a Rigvedic mantra (RV 10.85.24) that starts with the words:

[344] »I release thee from the snare/rope of Varuṇa ...« Practically this means that he discharges, dismisses her from her old family, as the following verse (25) distinctly shows:

»I release her from here (i.e. from our family) not from there (i.e. from her new husband's family). I make her well-tied there, so that she will be as such a one (= as a well-tied one), O bountyful Indra, of good sons, of good luck.«

Why does the father speak of the snare/rope of Varuṇa? There seems but one answer possible: because he releases her from her obligations against her old family, which she is leaving, and because these obligations are thought to rest on tacitly or explicitly given promises. The father is careful to point out that by undoing her braid he does not release her from other promises she has given, in particular from the vows she made at the wedding ceremony to her husband.

Even in later times the binding and unbinding of a plait seems connected with the taking and the terminating of a vow – although the original symbol-

ism may not be understood any longer. When a husband goes for a journey, the wife is to wear a plait she does not undo (*ekaveṇi*) till her husband himself, on his return, unbinds it (cp. for example Meghadūta 2.29 (*ādye baddhā virahadivase ...*). The originial meaning of the custom seems clear: at the husband's departure, the wife binds herself with a solemn vow of chastity, from which she is released by the returning husband – with the unspoken mantra, as it were: *prá tvā muñcāmi Váruṇasya pāśāt.*

In this context belongs the »*śikhā*«: originally it must have been a symbol for the wearer's being bound by a certain definite and austere vow. In the case of a brahmin, this vow can only have been the promise to speak always and on every occasion the truth: above all a brahmin is a *satyavrata* »one whose vow is the truth« (cp. for example Thieme, *Kleine Schriften* p. 623 ff.). The well-known story presupposed in the Mudrārākṣasa, of Cāṇakya cutting – and not binding – his *śikhā*, when taking his terrible vow of destroying Nanda and his family, could not possibly invalidate this hypothesis: it only shows that in later times the old motivation for binding the *śikhā* was forgotten and it had become a symbol, the most conspicuous one, for a brahmin's dignity.

§18 From such examples it becomes evident that it is by no means only the sacredness of oaths that is guarded and protected by Varuṇa, but that of all kinds of vows and solemn promises – even of such a homely one as the promise of a child to be obedient to his parents (above § 17). Varuṇa punishes, forthermore, according to the explicit testimony of the RV (above § 16, p. 342) **[345]** that lie also that was uttered inadvertently or unvoluntarily: the lie that is in the prattle of drunkenness, or that escapes in wrath, even that which is committed in sleep – when an involuntary reaction of the body »belies« the words of a solemn vow. A conjurer in the AV says it explicitly:

1.10.3 »Whatever untruth (*ánṛtam*), [whatever] manifold (*báhu*) crookedness thou hast spoken with thy tongue –
from king Varuṇa, whose establishment/law (*dhárman*) is truth (*satyá*), do I release thee.«

> In 3a read *vádyad* instead of *vád*, improving metre and sense (cp. above § 12, p. 340 on AV 4.16.2).

It remains true, of course, that an oath falls under the jurisdiction of Varuṇa with special aptness, as it represents that instance of truth-speaking where the distinction of veracity and mendacity is of the most vital importance.

§19 If Varuṇa's role in the life of man becomes explainable throughout by looking at him as the god of truth – and that would be: as truth personified –, we are led to put the question whether the cosmic functions ascribed to him (above § 3, p. 334) will become explainable also as those of a »god Truth«.

How did and does Varuṇa create the wonders of the universe? following Lüders, we answer: by the magic, the creative potency of truth. Referring the reader to Lüders, *Varuṇa*, in particular to the discussion in *Varuṇa* I, pp. 15-24, I only quote two characteristic sayings:

RV 1.67.5 »...he (i.e. Agni) holds the earth, he has propped the sky by true utterances (*mántrebhiḥ satyaíḥ*) ...«

Cp. e.g. RV 7.86.1 »...who (Varuṇa) has propped asunder heaven and earth ...«; RV 10.8.5 »Thou (Agni) becomest the eye, the guardian of truth, thou becomest Varuṇa, when thou strivest for truth (that is: when thou dost formulate »true utterances«)«; RV 4.42.4c »through truth (*ṛténa*) the son of Aditi (= Varuṇa), the truthful one (*ṛtávā*), spread out the threefold ground [of the world].«

Mahānārāyaṇa Up. 63.2 »Through truth (*satyena*) the wind blows, through truth the sun shines in the sky, truth is the fundament of speech: on truth the universe is founded.«

The truths through the magic potency of which Varuṇa creates are at the same time solemn promises (*vratá*) he has given and, as truth personified, will hold most certainly and through which he keeps the cosmos in order (above § 3, p. 334). Such solemn promises befit, at the same time, his role as a king (above § 4, p. 335): a king and his people are bound to each other by mutual »vows« (*vratá*). Cp. H.-P. Schmidt, *Vedisch vrata* ... (1958) pp. 21 ff. and 42 ff.

[346] §20 Varuṇa does not only live in the waters (RV 1.161.14 etc. above § 3, p.334), or has his golden palace in the waters (AV 7.83.1), he also sends dropsy, which is a morbid accumulation of water in the body (above § 10, p. 338), and he is in the water that stands before the witness (above § 12, p. 340) or into which an accused man has to submerge at the ordeal (above § 15, p. 342). In the epics and later literature, Varuṇa is above all »the lord of the water« (cp. Lüders, *Varuṇa* I, pp. 41 ff.). What would truth have to do with water?

We have to take it as a fact that in old India water was recognised as the element of truth, as elsewhere fire is. This appears not only from the close association of Varuṇa with water, but also from other traces: in our oldest collection of Sanskrit synonyms, the Naighaṇṭuka, expressions for »truth« (*satyam, ṛtam*) are given as synonyms for »water« (*udakanāmāni*). The goddess of Sanskrit, that is: the language of truth and of the truth-speaking brahmins, is Sarasvatī, a deified river.

§21 If, then, we maintain that Varuṇa resides in the waters and is present in water, because he is the god of truth and water is the element of truth, somebody might be tempted to invert the argument and say: Originally Varuṇa was a god of water and has become the god of truth, because water is the element of truth.

Indeed, of all the different explanations of Varuṇa, proposed by the school of nature mythology, this one would seem to have the best chances of being correct, as it is the only one that could in some way account for Varuṇa's truth-protecting and truth-wielding functions.

Yet it cannnot be accepted. The most cogent argument against it is offered by the company in which Varuṇa appears in the RV (above § 4, p. 334). It is constituted by gods like Mitra, Aryaman and Bhaga, to name its most prominent members.

All these gods are not divinisations of natural phenomena or of elements like water, but personifications of abstract ideas like truth. By origin they are allegorical figures, which, later, were taken seriously and through this process elevated to the rank of gods. Typologically they resemble Greek and Latin gods like *Nīkē* »goddess Victory« : *nīkē* »victory«, *Dikē* »goddess Justice« : *dikē* »justice«, *Fidēs* »goddess Fidelity« : *fidēs* »fidelity«. Let us have just a short look at them.

bhága m. as an appellative noun is »share, portion«. As a god, *Bhága*, »god Share«, is the divine being that looks to it that everybody gets his just and fair share in the boons of life. He is an old, pre-Aryan god, as is shown by the equations : Old Iranian *baga* »god«, Slavonic *bog(u)* »god«.

mitrá n. as an appellative noun is, in Old Iranian and in the RV, »treaty, covenant«. As a god, *Mitrá*, »god Treaty«, is the protector of the sacredness [347] of treaties. He is a Proto-Aryan god, as is shown by the Old Iranian equation *Mithra* »god Treaty« (cp. above § 7, p. 336).

aryamán n. as an appellative noun (RV 5.29.1) is »hospitality, treaty between host and guest« (cp. also Old Iranian *airyaman* m. »hospitality, people with whom one is connnected by hospitality«). As a god, *Aryamán*, »god Hospitality«, is the protector of the sacredness of hospitality. He is a Proto-Aryan god, as is shown by the Old Iranian equation *Airyaman* »god Aryaman« (cp. above § 7, p. 336).

váruṇa as an appellative noun should be something like »true speech, spoken truth«. As a god, *Váruṇa*, »god True-Speech«, is the protector of the sacredness of spoken truth, the avenger of untruth, the wielder of truth when giving promises that guarantee the course of nature and when creating the universe by the magic potency of truth. He cannot be proved to be a Proto-Aryan **god**: no equation in Old Iranian having been discovered till now.

§22 The appellative meaning of *váruṇa* does not come forth into view with the same immediacy as that of *bhága* and *mitrá*. It has to be inferred from the role and the functions of the personified concept, the god *Váruṇa*. Yet, once it is accepted – tentatively at first –, it appears that this appellative meaning becomes audible behind the name everywhere, and in some passages with parti-

cular distinctness. Thus, for example, AV 4.16.8,9 (above § 12, p.340) might also be understood as follows:

8. »The (spoken) truth that is of the conjuration (= the oaths and vows through which a league is formed), that is of the adjuration ... that is of the gods, that is of the men,
9. with all these ropes I bind thee ...«

Cp. *Proverbs* 6.2 »Thou art snared with the words of thy mouth, thou art taken (»caught«) with the words of thy mouth.«

RV 10.97.16 »May they (the plants used in a particular spell) free me of the shackle [that was put on me] by an oath (*śapathyàt ... páḍbīśāt*) and also [of the shackle that was put on me] by a [spoken] truth (*varuṇyàd utá ... páḍbīśāt*) (= vows and solemn promises) ...«

§23 Etymologically, a *váruṇa* »true speech, [spoken] truth« can easily be accounted for. It would b a derivative of an IE. root **ver* »to speak solemnly/with truth«, which is also in *vratá* (*vr·atá*) »solemn promise, vow«, Russian *rotá* (< **vrotā́* = Vedic *vratā́* pl.) »oath«, Lat. *vērus* »true«, Slav. *vēra* »faith« (these two latter ones are vṛddhi-derivatives from an IE. noun **vero-* n. »true word«) and Greek *ver* »to speak« in *(v)eréō* »I shall speak«.

[348] §24 If Varuṇa is god »True Speech, [spoken] Truth (*vāktattva*)«, one special, apparently essential function of his, which would remain obscure if he were the god »oath«, becomes quite clear. Varuṇa – that is: god Truth, and: truth – makes people wise:

RV 7.86.1ab »Wise are the generations through the greatness of him who has propped asunder heaven and earth«; 7.86.7c »he (Varuṇa), the helpful god, enlightened the unenlightened«; he is the friend (*āpí, sákhā*: RV 7.88.5,6) of the religious poet in particular, whose poems are meant – not only to be beautiful in form and interesting by their content, but also and chiefly so – to reveal transcendental truths and thereby work marvels and miracles. It is Varuṇa who reveals deep secrets to the poet (»Varuṇa told me: thrice seven names does the [sacred] cow bear« : RV 7.87.4), it is Varuṇa who made Vasiṣṭha a sacred poet (*ṛ́ṣi*) (7.88.4). He is himself an ecstatic poet (*vípra*: 7.87.4d), the first of the poets (*kavítama*: 5.85.6), who knows hidden secrets (7.87.4, 8.41.4bc), who is rich in poetry (8.41.5de), in whom all poetry centers like the hub in the wheel (8.41.6ab):

RV 1.105.15 »Varuṇa creates [poetic] formulations (*bráhmā*) ...
He opens the thought in the heart:
Let a new truth (*ṛtám*) be born! ...«

RV 9.73.9ab *ṛtásya tántur vítataḥ pavítra ā́*
jihvā́yā ágre váruṇasya māyáyā

»The thread of truth (*ṛtá*) (that is: the true words from which the poem is woven, and: by which, through the magic potency of truth, the world is woven: cp. 4.42.4 etc.) is stretched out in the straining-cloth (that is: forms the straining-cloth by which »the poets purify their speech«: 9.73.7), [it is stretched across] (that is: it is led across the warp of the loom on which the sacred poetry and the world is woven) on the tip of the tongue (which serves as shuttle) – through the magic potency of Varuṇa (that is: of god Truth, and: of truth)«.

Rather a late Sanskrit verse (Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra[K] [1952] p. 3a, verse 2), recreates the comparison of poetic speech and woven texture and re-establishes the analogy between the texture of poetry and the texture of the world. But the idea of the creative potency of truth formulated in poetry – very much alive in the RV (above § 19 and therefore presupposed by me in explaining 9.73.9) – is hardly in the classical poet's mind: »the cloth that is a/the world« is for him the world of imagination conjured up by the poet:

sūkṣmāya śucaye tasmai namo vāktattvatantave
vicitro yasya vinyāso vidadhāti jagatpaṭam

[349] »Obeisance to that fine, pure thread that is the truth of speech (= poetical truth), whose variegated/wonderful arrangement (weftage) produces the cloth that is a world (the world of poetry).«

The close parallelism in the expressions of the Rigvedic and the late-classical verse covers but superficially the gulf that separates vedic and late-classical »Weltanschauung«.

2 *The concept of Mitra in Aryan belief*

1. When reflecting on, and speaking about, Mitra in Aryan belief, we have to realise that we are in the realm of conjecture. No monument, no document, no tradition, however small, has come down to us from those times we call Aryan, the times when Indian- and Iranian-language-speaking peoples were still talking in the same tongue. Our conjectures, however, are not just fantasies, baseless speculations that are removed from the domain of critical argumentation. They are founded on a procedure strictly controllable by experiments—and as far as they are not, they can be debated, attacked and refuted in a way that is excluded in talking about fantasies. They are founded on the procedure of methodical reconstruction, primarily linguistic reconstruction.

Permit me to emphasise this 'primarily': we cannot get away from the fact that linguistic reconstruction is the method which leads to the most clear-cut, the most accurate and the safest results. Reconstruction is not possible without comparison. And it is an undisputed and indisputable fact that the patterns of related languages lend themselves to an infinitely more detailed comparison than those of related religions—the simple reason being that they are so much more intricately knit.

Practically this means that we shall start with comparing and reconstructing *terms*; only after that shall we compare and reconstruct *ideas*. In other, simpler, words: we shall start from what people have said, hoping to get from there to what they might have thought.

2. The first term we can reconstruct in our context is, of course, the name *Mitra* itself: *Mitra* m. is the name of a god in old India, *Miθra* m. is the name of a god in old Iran, hence we reconstruct a Proto-Aryan name of a Proto-Aryan god: **Mitra* m.

We have, however, more to reconstruct than a name. We can reconstruct an appellative noun *mitra*: we have a noun *miθra* m. in Old Iranian, we have a *mitra* n. and a *mitra* m. in Old Indian.

3. Our first question: are we to reconstruct an Aryan masculine or an Aryan neuter **mitra*?

The presumption must be that **mitra* was a noun formed with the suffix *-tra* from a root *mi*. Nouns in *-tro* (Aryan *-tra*), from times Indo-European onward, are used as neuters and are chiefly what the nouns in *-tra* were still to Pāṇini (3.2.182 ff.), names of instruments (Latin *aratrum* 'means of ploughing, plough', Greek ἔρετρον 'means of rowing, oar', μέτρον 'means of measuring, measure', etc., etc.). A *mitra* n. would have been originally, a 'means of . . .'[1]

Occasionally such nouns are turned into masculines. As it would appear, this happens when they designate concepts that are felt to be of particular vigour and strength, loaded, so to speak, with vitality. By the process of masculinisation imagination turns them, as it were, into acting persons. An example is offered by Aryan *mantra* 'means of thinking, thought, formulated thought', which is masculine in Iranian (*mąθra*) and in old Indian (*mantra*). It is thus possible that already in Proto-Aryan there had developed a **mitra* m. 'contract' beside the neuter **mitra* 'contract'. The oldest Proto-Aryan form, however, must have been **mitra* n., preserved in Vedic *mitra* n. 'treaty' and in classical Sanskrit *mitra* n. 'friend'.[2]

4. A Vedic *mitra* n. has to be recognised at those passages of the *ṚV* where *mitra* cannot be the designation of a person (meaning something like 'friend'). It signifies, as emerges clearly from the passages in question, an 'agreement between persons or parties of a solemn and binding character', which may lead, in particular cases, to 'friendship' or to 'peace' (expressions that, consequently, might be used in certain cases, e.g. in *ṚV* x.108.3c, x.34.14a, viii.96.6c, but not in all: e.g. in i.170.5b, ix.97.30b, by an imaginative translator more keen on giving the gist rather than on keeping to the letter of the text). Without wanting to quibble, I decide on the expression 'contract' among the more or less equivalent expressions 'contract, pact, compact, treaty, covenant', as in French I should say 'contrat', in German 'Vertrag'. 'Treaty' seems to be used, preferably, of an agreement between kings or nations, and 'covenant' would appear to have mainly legal and theological connotations, while we want an expression that can be used not only of political treaties but also of family agreements (in particular, of marriage contracts), of promises of rewards,[3] of the conclusion of a personal friendship,

[1] I leave open the question whether *mi-tra* 'contract, treaty' (see below, § 4) was a 'means of fastening, establishing firmly' (from root *mi*, prs. *minoti*) or a 'means of exchanging [vows, promises, mutual tokens: *cf.*, for example, *Iliad* vi.215–32]', from *mi* 'to exchange' (attested beside *mi*: Thieme, *ZDMG* xcv, 1941, p. 113 = *Kl. Schriften* i, 1971, p. 38).

[2] *mitra* n. 'contract' > 'conclusion of a firm friendship by a contract' > 'firm friendship' > 'collective body that constitutes a friendship' > 'single representative of this body'. The semantic process has clear analogies, e.g. J. Schmidt, *Die Pluralbildungen der indogermanischen Neutra*, Weimar, 1889, pp. 24 ff.; Thieme, *Heimat der indogermanischen Gemeinsprache*, 1953, p. 66, n. 2.

[3] *Cf.*, for example, H. Lüders, *Philologica Indica*, Göttingen, 1939, p. 443.

of the pact between a stranger and his host, and the agreement by which a messenger or mediator becomes inviolable.[4]

When in the sphere of Ṛgvedic (and Avestan) statements we have to leave in the background, or even completely forget about, certain legal and legalistic ideas that present themselves to us so easily and naturally in the context of 'contract' (and, of course, of all the other expressions adduced as near-equivalents). Here lies an essential point of difference between modern and archaic thinking: ours is predominantly secular, archaic thinking is predominantly religious or magical. The validity of a modern contract is enforced by law and worldly jurisdiction, in Indo-Iranian antiquity a 'contract' is protected by its sacredness: it is watched over by a god or gods or defended by magical powers.

5. Ṛgvedic masculine *mitra* is 'friend', characteristically, however, in contrast to *sakhā* 'friend [by choice], friend [by mutual understanding or liking]', a 'friend acquired by a contract', a 'Bundesfreund' (Oldenberg, *Noten* on *ṚV* I.151.1,2, Geldner VI.2.1), 'Verbündeter' (Geldner I.129.10, II.11.14), 'verbündeter Freund', 'Bundesgenosse' (Geldner X.7.5, X.22.1).

Grammatically, *mitra* m. 'friend by contract' relates to *mitra* n. 'contract' in the same way as Avestan *urvaθa* m. 'friend [by mutually exchanged vows]' to a Proto-Aryan **vratā* 'vows'.[5]

The exact sense in which *mitra* m. is used in the *Ṛgveda*, as far as it can be made out, varies according to what kind of contract is being thought of. Thus Agni, with particular frequency spoken of as, or compared to, a *mitra* m., may be considered a 'friend [by a non-aggression contract]' (*AitBr* III.4.6: below, p. 34, *ṚV* I.67.1), or—when viewed as man's guest (*atithi*)—a 'friend [by a host–guest contract]' (VII.9.3, II.4.1, VIII.84.1), or—as the messenger and go-between of the gods—a 'friend [by a contract of inviolability, accorded to a messenger and go-between], (II.4.3), or a 'friend [by a contract of help and assistance]' (I.94.13, X.87.1).

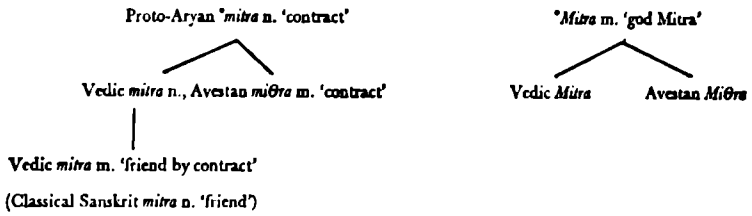
6. Avestan *miθra* m., as an appellative noun, means 'contract, treaty'. This is the meaning given by Bartholomae's dictionary and most generally accepted.

If the equation Vedic *mitra* n. 'contract' = Avestan *miθra* m. 'contract' actually holds good, we are forced to reconstruct not a Proto-Aryan *mitra* m. or n. 'friend', nor a Proto-Aryan *mitra* n. 'friendship' or 'peace' or 'fidelity', but a *mitra* n. 'contract'. It seems necessary to insist that distinguishing between the expressions 'friendship', 'peace', 'fidelity' and 'contract' does not mean quibbling. It is not a case of quasi-synonymous expressions (like the expressions 'contract, pact, compact, treaty, covenant' § 4), but of different concepts which are neighbours—in so far as a contract may lead to friendship and peace, and is often meant to do just that, and in so far as a

[4] See below, appendix on *mitra* n. (§ 4).

[5] On the *θ* of urvaθa: Thieme, *IIJ* III, 1959, p. 150 = *Kl. Schriften* II, p. 116.

contract must be kept with fidelity. 'Friendship' and 'contract' are not, however, synonymous either conceptually or linguistically. Our argument may be summed up in diagrammatic form.



7. It seems plain sailing. Yet there are objections. The most serious one—the only serious one, I should say—is based on the assertion that *miθra* in Old Iranian was not 'contract' at all, but something like the 'moral obligation upon which the society was founded' (Herzfeld) or 'piety' (Lentz), to be taken 'in the broad sense of reverence for the godhead and regard for religious obligations, including dutiful respect or regard for parents and others'; that is, English *piety* taken in the sense of Latin *pietas*. As W. Lentz argued his point rather elaborately (in the *W. B. Henning Memorial Volume*, London, 1970, pp. 245 ff.), I cannot ignore it. Frankly, however, I am in no position to accept my distinguished colleague's objection against Avestan *miθra* 'contract, treaty'.

The objection derives from a remark of I. Gershevitch in his *Avestan Hymn to Mithra*, p. 26 (Lentz, *loc. cit.*, p. 245). 'The contract which Mithra supervises,' Gershevitch says—and means, of course, *miθra* 'contract'—'. . . must be taken to include all forms that exist in society, not only of agreed but also of involuntary relationship, such as that which obtains between brothers or father and son (st. 116)'.

Now I confess, if it turned out that such natural ('involuntary'—Gershevitch) relationship were indeed called a *miθra* in the *Avesta*, I should be the first to drop the translation 'contract' at once. For a contract is, by definition, never a natural relationship such as obtains between blood relations. On the contrary, the relationship that is based on a 'contract' must be created: a contract is an artificial arrangement that may even destroy a natural relationship. By the marriage contract, for example, the bride is severed from her natural relations and joined to a strange family, whose members are—not by nature, but rather 'in law' as we say, 'by contract' as we might say—her relatives henceforth.

8. The verses 116–17 of the *Mihr-Yasht* (*Yt* 10), from which the idea is taken that such a relationship as that between brothers, etc., can be called a *miθra*, run in Gershevitch's translation (leaving out some doubtful terms that do not matter in our context):

Twentyfold is the contract between two friends . . . thirtyfold between two fellow citizens . . . sixtyfold between two fellow students, seventyfold between disciple and

teacher, eightyfold between son-in-law and father-in-law, nintyfold between two brothers . . .
hundredfold between father and son, thousandfold between two countries; ten-thousandfold is the contract of the Mazdayasnian Religion . . .

I cannot agree that from these verses it would become evident that the natural relation between relatives was called a *miθra*—which so obviously it cannot be, if *miθra* is translated correctly by 'contract'. The sense of the verses seems to me to be quite different. They say that contracts are of different value or sacredness. A contract between two friends, if they *choose* to conclude such a contract, is twenty times as sacred as that, say, between strangers. A contract between two fellow citizens, . . . between two fellow students, . . . between father-in-law and son-in-law, between two brothers, . . . between two countries, always provided they *choose* to conclude such a contract, is more sacred in each case than the preceding one.[6]

What here are classified are, then, not, as W. Lentz puts it, 'human relationships', but different kinds of 'contract', the kind being determined not by the value of the object of the contract—as it is partly in *Vd* 4.2—but by the relationship, natural or otherwise, in which the partners stand *before* they conclude a contract, that is *before* they establish a new relationship between each other—say, that of debtor and creditor—which is added to that obtaining before.

9. Only the two last items are measured by a different standard. A contract between two countries is ten times as sacred as that between father and son—obviously not because the relation of 'piety'/*pietas* (Lentz) between two countries would be considered ten times tighter than that between father and son, but because of the enormity of the consequences involved in the breach of an international treaty: war and bloodshed and 'ruin of a whole country' (*Yt* 10.2 and *passim*).

The 'contract of the Mazdayasnian Religion' is held by I. Gershevitch to be contracted by the religion, on the one hand, and each of the faithful on the other. Such a conception could hardly be called impossible. Nevertheless, I should prefer to consider another possibility, translating: '[characterised] by ten thousand is indeed (*asti*) a contract [with him] who is of the Mazdayasnian religion (who belongs to the Mazdayasnian religion)'. The

[6] Let it be remarked in passing that the translation of *visaitivant-*, etc., of *satāyuš*, and of *hazaŋhrāiš*, etc., by 'twentyfold', etc., 'hundred-fold', 'thousandfold' seems to me rather too free. We should translate, first, *satāyuš* literally: 'a contract of a hundred lives', i.e. 'a contract the breach of which costs the lives of a hundred men/relatives'. Cf. *Vd* 4.5 ff. in the convincing interpretation of H. Lüders, *Philologica Indica*, p. 460, and the verses from the Old Indian law books which assert that by lying a man kills male relatives of his, the number growing with the material importance of the lie: Lüders, *op. cit.*, pp. 439 ff. *visaitivant-*, etc., 'characterised by twenty', etc. (this is the proper meaning of *-vant*: Thieme, *GGA* CCIX, 1955, pp. 188 ff. = *Kl. Schriften* II pp. 667 ff.) consequently should be explained: '[a contract] characterised by twenty men that would be killed by the breach of this particular contract', and *hazaŋhrāiš* '[a contract] [to be paid for, when broken] by a thousand [men]'.

idea is that to cheat a Mazdayasnian out of his contractual claims is ten times as great a sin as breaking an international treaty!

10. With this I hope to have shown that there is no necessity to use 'contract', when it stands for *mitra/miθra*, in a 'rather broad sense', that would be: 'für jede Art freiwilliger oder auch natürlicher sozialer Bindung', as, on occasion,[7] Prof. Lentz thinks even I am ready to do. I say 'contract' and I mean 'contract' in its strictest sense, let there be no doubt.

11. After reconstructing a Proto-Aryan appellative noun *mitra* 'contract, compact, treaty', we can reconstruct certain idioms.

'To break a contract' is in the *Avesta* either *miθrəm jan* 'to smash a contract' or *miθrəm druj* 'to belie a contract' (actually: 'to show, by breaking a contract, the contractual vow one has given at the conclusion to have been a lie' or 'to turn it into a lie').

Both idioms have reflections in Old India. The first one is a rather pale one: it is in the name of a demon *Mitraghna* m., formed like Avestan *vərəθragna* 'the smashing of defences, victory', Vedic *goghna* n. 'the killing of a cow': it must have meant originally 'the smashing of a contract, act of faithlessness' and afterwards have been masculinised like **vṛtraghna* n. into a god **Vrtraghna*/Old Iran. *Vərəθragna* m. 'god Victory', into *Mitraghna* m. 'demon Contract-breach, Faithlessness'. In *Mahābhārata* 9.42 28 ff. Namuci calls Indra *mitrahan!* 'smasher of [your] contract, contract-breaker!', where the older texts have him use *mitradruh-*.

This *mitradruh* m. lives on even in later classical Sanskrit—besides *mitradroha, mitradrohin*—and is understood there as 'he who harms his friend' (*yo mitrasyāpakāre vartate*: Kullūka on *Manu* 3.160).[8] It must be realised, of course, that in classical Sanskrit there exists only a *mitra* n. 'friend'[9] and a root *druh* 'to harm' (*jighāṃsāyām* Dh. P.). In the older language *druh* is still used in the sense 'to deceive, to harm by deceit' (like Old Iranian *druj*) and *mitra* n. in the sense of 'contract'. That Old Indian *mitradruh*, before it was reinterpreted in the light of later speech usage as 'harming one's friend(s)', was used exactly like its Iranian counterpart *miθradruj* in the sense of 'breaking one's treaty by deceit' becomes evident from the role it plays in the story of Indra and Namuci.

Indra invited the demon Namuci (thus the story in *MS* IV.3.4 [vol. 4, p. 43, 11.8 ff.]):

'Let us be friends (*sakhā*)!' Then Namuci said, 'I shall not kill thee,' and Indra said,

[7] *Indo-Iranica. Mélanges . . . G. Morgenstierne*, Wiesbaden, 1964, p. 111.

[8] Possibly the above-mentioned replacement of *mitradruh-* by *mitrahan* in the *Mahābhārata* is due to the fact that, to a speaker of post-Vedic Sanskrit, the latter inherited and reinterpreted term ('slayer of a friend') sounded more forceful than a 'harmer' or even than a 'deceiver of a friend'. For the rest, if the author of the *Mahābhārata* verses did not any longer understand the expressions *mitradruh* and *mitrahan* in their original sense, he was perfectly aware of the fact that Indra broke his contract (*bibheda samayam*, 42.28) and thereby committed a heinous sin, as terrible as the murder of a brahmin (*brahmahatyā*).

[9] See above, § 3, and n. 2.

'I shall conclude (*sam* + *dhā*) an agreement (*samdhā*)[10] concerning thee that I shall not kill thee in the day nor at night, neither with something dry nor with something wet.' Then Indra, spreading a fog, cut off Namuci's head with river-foam at near-sunrise time. Then the head rolled after him [calling out], 'Thou art a contract-deceiver (one who concludes and breaks a contract deceitfully).'[11]

Indra has not just 'harmed a friend', he has committed an unforgivable sin, so outrageous that even the severed head must cry out against it, and he has thereby endangered the whole world of the heavenly; if we may apply the words of the *Mihr-Yasht*: 'He harms his whole country, the contract-deceiving (*miθrō-druj*) knave.'

The *Ṛgveda* does not use the idiom *mitram druh* 'to deceive a contract', but a synonymous expression *mitram pra* + *mī* 'to cheat a contract': IX.97.30b, X.89.8d,9ab (here also *samgiraḥ* ('agreements') *pra* + *mī*),[12] felt perhaps to be more poetical, because less common.

An idiom for 'to conclude a treaty' is Avestan *miθrəm fras* (medium), literally 'to mutually ask for the contract/contractual word [from one another: abl.]'. There is an echo of this in a Ṛgvedic verse: IV.18.2cd, *bahūni me akṛta kartvāni yuddhyai tvena saṃ tvena pṛcchai* 'many things [hitherto] undone are to be done by me: with one I shall fight, with the other I shall conclude [a compact of peace] (lit. 'I shall ask mutually [for a contract]")'.[13]

12. And now we can take the next step and bring Aryan **Mitra* m. 'god Mitra' and **mitra* n. 'contract, treaty' into relation by making the rather self-evident inference that god Mitra is really nothing else but the personified divinisation of the concept 'contract, treaty'. The divinisation of concepts, which turns a (pale) abstraction into an (imaginary) person of often most robust vitality is, by now, a well known process in the development of religion. All the gods with whom Mitra is usually invoked in the *ṚV* are personified and divinised abstractions (*bhaga* m. 'share': *Bhaga* m. 'god Share'; *aryaman* n. 'hospitality': *Aryaman* m. 'god Hospitality';[14] *varuṇa* 'truthful speech': *Varuṇa* m. 'god True-Speech',[15] or—to name figures from other than

[10] With the idiom *saṃdhām sam*+*dhā* compare *mitradhitani sam*+*dhā*: *ṚV* X.100.4 (here Geldner: 'Bündnisse schliessen').

[11] Similar versions of the story: *ŚB* XII.7.3.1, *TaittBr* I.7.6 (here also: *mitradhrug asi*), *PañcavBr* XII.6.8 (here: 'man-slayer, thou hast deceived, thou hast deceived'), *Mahābhārata* (Poona), 9.42.28 ff. (here *mitrahan!*, cf. above, § 11). The story is known already to the *Ṛgveda*, which does not tell it but alludes to several of its characteristic traits: Indra tearing off Namuci's head, the rolling of the head, the alliance (*yuj*) Indra concluded with him (V.30.8a: *yujam hi mām akṛthāḥ*. 'Why, thou hast made me thy alliance!'); and Indra setting Namuci's head rolling (by cutting it off) with some river-foam (VIII.14.13). Possibly the name of Namuci itself is an artificial formation meant to refer to the fact that *Namuci* does not leave off (*na muñcati*) Indra even after his head is cut off. Anyhow, this is the way Pāṇini must have understood it (*Pāṇ* VI.3.75).

[12] Cf. Thieme, *ZDMG* XCV, 1941, p. 88 = *Kl. Schriften* I, p. 13, and below, *appendix* § 4.

[13] The idiom is alive also in Vedic prose: H. Oertel, 'Kasusvariationen . . .' (*SB Bayer. Akad. Wiss., Phil.-hist. Abt.*, 1937, No. 8) pp. 32, n. 1.

[14] Thieme, *Fremdling im Ṛg-Veda*, Leipzig, 1938, pp. 101–44; *MA*, pp. 72–91.

[15] Thieme, *MA*, pp. 61–70.

Aryan religion: Greek *δίκη* 'right conduct, righteousness, justice': *Δίκη* 'goddess Justice'; Latin *fides* 'faith, loyalty': *Fides* 'goddess Faith, Loyalty', etc., etc. The often-heard objection that 'such gods always remain rather pale, bloodless, and academic' owes its existence to a patently circular argument: 'Mighty and powerful gods, worshipped in terror and hope, like Mitra and Vərəθragna, cannot be divinisations of concepts, because such divinisations always remain rather pale'; 'Divinisations of concepts always remain rather pale, because mighty and powerful gods like Mitra and Vərəθragna cannot be divinisations of concepts.'

13. It seems quite astonishing that that inference, which I called self-evident, was not drawn before Meillet did so in 1907[16] and was not accepted at once. The standpoint of the earlier scholars is reflected by Bartholomae's entry in his dictionary: *miθra* m. 'Vertrag, Abmachung, Kontrakt' . . . (A) als Gottheit (Eine arische Götterfigur, ursprünglich eine Sonnengottheit . . .).

Actually, it can be shown that the role god Miθra plays in the *Avesta*—that is, in the *Mihr Yašt*—and the role god Mitra plays in the *Ṛgveda* are in perfect agreement with the inferences the linguistic data force us to draw: he appears indeed in the role of 'contract' personified. It is as 'Contract' that he protects those who keep their contractual word and punishes those who break it.[17] I. Gershevitch's translation of, introduction to and notes on the *Mihr-Yašt* (*AHM*) are, taken all in all, a vindication of this idea, to the investigation of which my own little monograph, *Mitra and Aryaman*, was chiefly dedicated also. I hope I shall have the approval of Dr Gershevitch when saying that, notwithstanding certain disagreements in the interpretation of details, we both—by confirming Meillet—confirmed each other's conclusions in the most desirable fashion.

14. Comparing the portrait of Mitra, 'god Contract', in the *Ṛgveda* and the portrait of Miθra, 'god Contract', in the *Avesta*, we detect beside a number of identical or analogous traits some that seem peculiar to only one

[16] *JA* x, 1907, II, pp. 143 ff.

[17] There is only one thing sacred about contracts: their inviolability, and it is only over this inviolability that god 'Contract' watches. Whether a treaty is concluded or not in a given situation, whether its terms are fair to both partners, obviously is no concern of his. His only concern is that, fair or foul, contracts must be kept, that is 'worshipped' ('held sacred') as the *Mihr-Yašt* would put it, after they have been solemnly agreed upon. He is indeed what he is called in *TS* III.45.1 and *Taitt. Br* III.11.4.1: a *satyānām adhipatis* 'a lord of the truths (= the solemn promises, vows and oaths which are exchanged at the conclusion of a treaty)'. The ingenious interpretation of my brief remarks on *Yt* 10.109 l–n, 111 l–n, offered by W. Lentz, *Indo-Iranica*, pp. 110 f., complicates, by complicating Miθra's functions, my simple contention: god 'Contract' is contented or not according to whether a treaty is kept or not; even an enemy is pacified if a contract that happens to be concluded with him is kept; even a friend is enraged if a contract that happens to be concluded with him is broken. It would remain 'unklar' to Lentz why 'a potential enemy' (my expression) should conclude a contract at all. Is not every single international treaty (starting with a non-aggression pact and ending with the charter of the United Nations) a contract between potential enemies?

of the two texts. In reconstructing the Proto-Aryan *Mitra, we cannot simply abstract such traits, keeping strictly only to those attested by both texts. Matters are more complicated. It is possible that occasionally the one text has preserved an ancient trait lost to the other. We have, in other words, to proceed with critical wariness. On the whole, I should say, the Avestan portrait is more faithful[18] to the original than the Vedic one (it is, besides, so much richer in details). The chief difference is that in the *Ṛgveda* Mitra is mostly, though not exclusively, viewed as the god who defends and rewards those faithful to their solemn contracts, while the *Avesta* balances this rewarding function of Miθra against his role as the terrible avenger of those who break their contracts. These two functions are not mutually contradictory, but rather are logical complements: by both Mitra proves a benefactor to the faithful. Because of his nature as the guardian of the sacredness of contracts, both functions have to be taken to be original, even if the *Ṛgveda* did not preserve, as we shall see, some distinct traces of Mitra the avenger.

15. In the *Ṛgveda* Mitra usually appears together with certain other gods, grouped together as 'Ādityas', especially with the Āditya Varuṇa, 'god True-Speech' (all these Ādityas are explainable as personified concepts, above § 12). By himself Mitra is praised only in one hymn: *ṚV* III.59.[19] This does not mean, however, that all we know about the Ṛgvedic Mitra is to be found only in these few verses. All the other passages where he is named together with other gods are just as informative. A widespread opinion will have it, it is true, that, if several gods are named together, the Ṛgvedic poet would illegitimately transfer the attributes of one of them to the others without hesitation. We shall proceed on the opposite assumption: if the Ṛgvedic poet qualifies different gods by the same attribute, he does so because each of them deserves it and because by virtue of this common attribute they can be grouped together.

16. Let us look at some examples of reconstructing procedures.

In the Ṛgvedic Mitra hymn (III.59) the god happens to be invoked as the protector of peace, as the one who protects him who keeps his contractual vow and blesses him by bestowing on him health and prosperity.[20] Only the expression in verse 3, 'Might we be under his benevolence!', could be taken as a hint that Mitra can show malevolence also.

Such an interpretation is confirmed by a verse like *ṚV* VII.62.4cd: 'Let us not be under the wrath of Varuṇa and of Vāyu ("Wind"), not under that of Mitra, who is most dear to men.'

It appears from this that Mitra who is 'most dear to men' (presumably because contracts are concluded always between men or with at least one

[18] Cf. E. Benveniste and L. Renou, *Vṛtra et Vṛθragna*, Paris, 1934, p. 182, on the conservative character ('fidélité') of the Iranian tradition.

[19] It actually consists of two hymns (1–5, 6–9), amalgamated only by later tradition: Oldenberg, *Noten*; Thieme, *MA*, § 42.

[20] For an analysis of the whole hymn: Thieme, *MA*, § 47[1].

man as partner [marriage], hardly ever between two women) can indeed be wrathful—of course, for the benefit of the faithful contract partner. It is interesting that Mitra in this role appears here in the company of 'Wind' (*vāyu*). On several occasions in the *Avesta* Mitra appears together with the 'victorious winds' (*vāta vərəθrājanō*, *Yt* 10.9, 13.47).[21]

17. *ṚV* VII.63.3ab, 'These two (Mitra and Varuṇa) have many snares (in which to catch a cunning transgressor), they are fetterers of untruth, difficult to circumvent for the deceitful mortal.'

As stated (above, § 15), I should on principle decline to accept the suggestion that Mitra is said to have many snares only for the reason that he happens to be grouped together with Varuṇa, of whom such snares are a characteristic attribute. The argument should run the other way round: they are grouped together because both have snares, both fetter untruth and both are difficult to circumvent for the deceitful mortal.

Of course I could not be quite so sure if I did not have the *Avesta*. Here we find corresponding statements, if not in an identical wording:

Yt 10.104, '[Miθra,] whose long arms seize the liar (?); even if he (the culprit) is in the east of the [eastern] frontier[22] he is caught, even if he is in the west [of the western frontier], he is struck down . . .'

What is said in the *Avesta* of Miθra, 'Thou art bad and very good to the countries (according to whether they break or keep their treaties)' (*Yt.* 10.29) must be taken, in its gist, to be valid for Ṛgvedic and Proto-Aryan belief also.

18. In the *Ṛgveda* Mitra and Varuṇa do not, in general, do their fighting themselves. The fighting is done by Indra, who is depicted as their heroic executive, so to speak:

ṚV X.89.9, 'Sharpen thy strong weapon, Indra, . . . against those who are without contract, who betray a contract, who betray agreements, a true word (*varuṇa*, that is: an oath or a solemn promise)!'

Once only it is said of Mitra and Varuṇa that they mount their fighting chariot:

ṚV V.63.1, 'Guardians of the truth! ye mount the chariot, ye whose nature is truth (or: whose establishments are/come true?)! in the highest heaven; to him whom ye help here (on earth), Mitra and Varuṇa! the rain streams wetness rich with honey (sweet and life-giving) from the sky.'

In my view we should not belittle the significance of such a concept simply because it only occurs once in the *Ṛgveda*.[23] If the Ṛgvedic poet says so explicitly, then Mitra and Varuṇa *can* be thought of as taking their stand on a fighting chariot. That it is legitimate to think so is amply borne out by

[21] On the construction: Thieme, *BSOAS* XXIII, 1960, pp. 260 f. = *Kl. Schriften* I, pp. 387 f.
[22] Thieme, *W. B. Henning Memorial Volume*, London, 1970, p. 449.
[23] Cf., however, *AV* IV.29.1 and 7!

the *Avesta*. It is well known in what glowing colours the *Mihr Yašt* paints Miθra as a fighting hero on his chariot (*Yt* 10.67 ff., 124 ff.), smiting the demons and men that break their contracts—as a 'guardian of the truth', as the *Ṛgveda* would put it. As Mitra and Varuṇa mount their chariot 'in the highest heaven', Miθra is 'driving his chariot from the luminous house of praise (paradise)' (*Yt.* 10.124).

19. When fighting on his chariot, Miθra is accompanied by Vərəθragna, god Victory (*Yt* 10.67): he runs in front of his chariot in the shape of a wild boar of miraculous properties (*Yt* 10.70). The name of this god has left rather faint traces in the *Ṛgveda*. It seems evident that he was replaced by Indra, an Aryan god but not one of great significance, it appears, in Proto-Aryan times. To put it more accurately: *Vṛtraghna ('created by the *ahuras*' is an epithet of Vərəθragna in the *Avesta*) was amalgamated with Indra in the *Ṛgveda*. The role of Indra, who is a *daeva*, as the fighting helper of the Ādityas cannot be Proto-Aryan. He has taken the place **Vṛtaghna* held in Aryan times as the heroic companion of Mitra in his fight against deceit, and has even enhanced this role: he is no longer the helper only of the battling Mitra, he has usurped the fighting completely, or almost completely, as we have seen.

If on the Mitanni tablets (fourteenth century B.C.) Mitra and Varuṇa, Indra and the two Nāsatyas are invoked as treaty-protecting gods, we cannot have a list of Aryan, but only of Indian gods.[24]

20. In the *Ṛgveda* Mitra alone and Mitra and Varuṇa together bring rain, luxuriant vegetation and thereby health. *ṚV* v.63 is a wonderful description of the breaking of the monsoons which is celebrated as the work of Mitra and Varuṇa:

> *ṚV* v.63.6, 'Rain splendidly talks his language, that is rich in wetness, bright [through lightning], vehement [through the storm].
> The rain winds (*marut*[25]) clothe themselves in clouds—by your magic ye (Mitra and Varuṇa) make the sky rain, which is reddish [through heat lightning], spotless (still without clouds).'

The idea that Mitra brings rain, vegetation and health, presented here in a highly poetical manner, turns out to be of genuine antiquity when compared with expressions of the *Mihr-Yašt* that speak of him as 'replenishing the waters', 'through whom the rain falls', 'through whom the plants grow' (*Yt* 10.61). As Mitra gives health, those who 'live by his vow', that is, keep their contracts, are 'without illness' (*ṚV* III 59.3). Miθra is asked to give 'swiftness

[24] Thieme, 'The "Aryan" gods of the Mitanni treaties', *JAOS* LXXX, 1960, pp. 301–7 = *Kl. Schriften* I, pp. 396–412. Here my conception of Aryan *Vṛtraghna* and his relation to Indra is stated in detail (*op. cit.*, pp. 311a–314a). It is based, of course, on the comprehensive investigations of E. Benveniste and L. Renou in their *Vṛtra et Vṛθragna*, to which it adds only few, in this context irrelevant, modifications.

[25] = *mar-ut* 'blowing from the sea': Thieme, in *Asiatica, Festschrift F. Weller*, Leipzig, 1954, 665 = *Kl. Schriften* I, p. 148.

to the teams [that is, the chariot horses]' and 'firmness to the bodies [of men]' (*Yt* 10.94). It becomes, then, evident that Mitra in bringing rain and vegetation exercised what we may call 'cosmic functions' already in Proto-Aryan times.

Our problem is this: what do rain and vegetation have to do with contracts and treaties? Putting the question in this way almost means answering it. According to an archaic, widespread, possibly world-wide belief, a king's moral behaviour is responsible for his people's welfare, in particular for their health and for the fertile climate of his country. Examples from ancient literature will readily come to everybody's mind. I recall a few famous instances only: a misdeed of King Romapāda resulted in a severe drought (*Rāmāyaṇa* 1.9.8.); King Agamemnon's misdemeanour towards Apollo's priest brought down a disastrous plague on the Greek army before Troy (beginning of the *Iliad*); King Oedipus's sins, unbeknown to himself, caused a pestilence in his realm, which could only be terminated by his atoning for them by self-mutilation (Sophokles). A king without blame, on the other hand, brings blessings to his country: plenty of grain, fruit, sheep and fish, as Odysseus expounds in a desirably full and sober statement (*Od.* XIX.109 ff.).

The most essential contract, a contract of a thousandfold sacredness (*Yt* 10.117), is a treaty between countries, concluded, of course, between their kings. A king who breaks his treaty exposes his whole country to the wrath of Mitra: 'He wrecks his whole country, the knave who deceitfully breaks his treaty . . .' (*Yt* 10.2). The converse of this is that Mitra bestows blessings on the country of the king, who is faithful to his treaty. Instead of drought and pestilence, which are the natural consequences of a king's wrongdoing, he lets the rain fall, the plants grow, gives strength to the bodies.

No explanation in terms of nature mythology is called for. Not as an original 'sun god', but as the guardian of the sacredness of contracts, i.e. of royal treaties, Mitra comes by his cosmic role.

21. We shall feel tempted to place in this context the oft-repeated epithet of Miθra in *Yt* 10 *vouru.gaoyaoti* 'of broad cattle pastures'. Indeed, there are passages in the *Ṛgveda* where Mitra and Varuṇa are connected with the *gavyūti*[36] 'cattle pasture', because they make it fertile through rain:

ṚV III.62.16, á no mitrāvaruṇā ghṛtáír gávyūtim ukṣatam
mádhvā rájāṃsi sukratū

'Mitra and Varuṇa, sprinkle our cattle pasture with *ghee* (that is, make through rain the growth of the grass luxuriant), the spaces with honey!' . . .

[36] The difficulty of reconciling the apophony of Vedic *-gavyūti* (redactional? according to Wackernagel, *Altindische Grammatik* I, § 181c, § 271b n.; 'Vedic' according to Kātyāyana, *vārtt.* on *Pāṇ* VI.1.79, for *goyūti*) and Avestan *-gaoyaoti* is discussed by E. Benveniste, *JA*, 1960, p. 422. Is it possible to explain Avestan *-yaoti* as a *vṛddhi* of *-yūti* in the second member of a *bahuvrīhi* (cf. *bahuvrīhi* compounds like *pṛṣṭhu.vaiδayana*)? The *vṛddhi* was carried out, so we should have to think, in the second constituent of the second member of the compound,

Similarly, *RV* VII.62.5, VIII.5.6, *Yt* 10.112 (*gaoyaotaēe*) also belongs here.[27]

There is, however, a difference between a fertile or meagre cattle pasture and a 'broad cattle pasture' (Ṛgvedic *urvī gavyūti*). The latter concept (as was recognised simultaneously and independently by E. Benveniste[28] and myself[29]) is, very distinctly in the *Ṛgveda*, associated with the idea of safety (*abhaya*). My explanation is that *gavyūti* was that particular kind of pasture which lay around the settlement and the fields (*kṣetra*: *ṚV* VI.47.20; *šoiθra Ys* 1.16, 2.16, *Yt* 8.42): at a time when peace was secure, it could be kept broad, the cattle could be allowed to graze freely (Avestan *vasō*); at a time when hostile attacks and raids were threatening, the cattle had to be kept near the village or even to be crowded within the hedge which enclosed it (cf. *ṚV* VI.47.20).

Mira, it appears, would be *vouru.gaoyaoti* for the same reason: he frees from 'narrowness' (*aṃhas/qhō*): *ṚV* III.59.2d, IV.55.5, *Yt* 10.22,[30] because he creates (*kr*: *ṚV* VII.77.4, IX.78.5, IX.85.8) 'broad cattle pastures' by bestowing the safety of peace.

The strict relation between the concepts 'contract, treaty' (*mitra* n.) and 'peace' (*kṣema* m.) seems obvious. It is made explicit in *ṚV* IV.33.10 (cf. also VII..82.5, II.11.14). The epithet *vouru-gaoyaoti*, then, is of particular suitability (and so, of course, is *vasō.gaoyaoti* 'whose cattle pastures are according to wish' = who bestows pastures where the cattle can graze freely: *Yt* 10.60), when given to Miθra, the guardian of contracts/treaties, who, on occasion, is addressed: 'Thou rulest over the peace and non-peace of the countries' (*Yt* 10.29). Though the corresponding vedic expression *urugavyūti* is not attested as a qualification of Mitra (it only is applied to other gods that exercise a protecting function, Soma and Heaven and Earth), its Proto-Aryan prototype has a good claim to be considered as qualifying Mitra already in Proto-Aryan times. It is noteworthy that the term *urvī gavyūti* 'broad cattle pasture' is indicated as a boon of Mitra and Varuṇa in *ṚV* V.66.3—unfortunately the formulation of the verse is, like the whole hymn, rather obscure. There can be no doubt, however, that it stands for 'safe protection' here too.[31]

In *Yt* 10 the often-repeated epithet *vouru.gaoyaoti* insistently recalls the most essential function of the Aryan god Mitra 'Contract, Treaty': that he brings about and above all guarantees and secures peace, through the promise of his rewards for those faithful to their treaties and, no less, through the menace of his punishments for the contract-breakers.

---

because it would not have been recognisable in the first one (*gao-*). Uncompounded *gaoyaoti* would have to be explained like uncompounded *vaedayanā*. Anyhow, the reconstruction of a Proto-Aryan term *gauyūti/-gauyauti* cannot be doubted.

[27] Cf. Thieme, *MA*, § 34a.

[28] *JA*, 1960, pp. 426 ff.

[29] *BSOAS* XXIII, 1960, pp. 237 f. (= *Kl. Schriften* I, pp. 394 f.).

[30] Thieme, *MA*, § 34c.

[31] Cf. Benveniste, *op. cit.*, p. 427.

Appendix

Mitra n. in the *Ṛgveda*

1. Since Vedic *mitrá* n. is given as 'friendship' in the *PW* (s.v. *mitra* 3a), in Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig, 1873, (s.v. *mitra* 12), and in Geldner's *Ṛgveda* translation (here occasionally 'Freundesbund': IX.97.30c), the acceptance of 'contract' (Thieme, *Fremdling*, pp. 139 f.; H. W. Bailey, *TPS*, 1953, pp. 21–42; Thieme, *JAOS*, LXXX, 1960, p. 307a (= *Kl. Schriften* I, p. 402a); Oldenberg, *Noten* on VIII.96.6c, IV.33.10d) still seems to be looked upon with suspicion by some even today. It may be helpful, then, to substantiate my dictum that 'contract' 'emerges from the passages in question' (above, p. 22, §4), by analysing some of them.

ṚV X.108.3cd á ca gácchān mitrám enā́ dadhāmā-
-thā́ gávāṃ gópatir no bhavāti

'An he (Indra) will come, we shall make/conclude (*dhā*) a contract (agreement/compact) with him: then let him be the cattle-lord of our cattle!'

The Paṇis, wishing to avoid a fight, speak to Saramā, who has come as Indra's messenger in search of the cattle they keep in hiding. Their words point to two essential features which characterise a contract that makes for peace or even friendship: the threatening situation of potential enmity and imminent fight between the two parties, and the offer of terms: 'he will be the lord of our cattle'.

ṚV X.34.14ab mitráṃ kṛṇudhvam khálu mṛlátā no
mā́ no ghoréṇa caratābhí dhṛṣṇú

'Make (*kṛ*) a contract (agreement/compact of peace), show mercy! Do not attack us (*abhi* + *car*) boldly with your wild/unfettered (aggressiveness: *abhicāra*)!'

A player, wishing to give up playing dice, addresses the dice wanting them to make peace with him, to conclude a non-aggression compact. It is not a situation where a friendship in the proper sense of the word could be concluded, but a situation where a weaker man appeals (by humbling himself: 'show mercy!', *namasā* 'by obeisance' so to speak; cf. below, § 2 on *ṚV* VIII.96.6) to the mightier who threaten with 'wild/unfettered (*ghora*) aggressiveness', to show mercy and to agree not to attack him, or to undertake never to attack him again.

Cf. *AitBr* III.4.6: *tam* [*agniṃ*] *yad ghorasaṃsparśaṃ santaṃ mitrakṛtyopāsate tad asya maitram rūpam* 'that they sit [reverently] near Agni (the fire), who/which is of wild/cruel (*ghora*) touch, through making (*kṛ*) a contract (after making a contract) [with him] (or: through making him their contract partner/friend by contract), that is, his (Agni's) friendly (contract-created/contract-appeased) form.'

2. Although a *mitra* is often concluded (*dhā*/*kṛ*) between former or potential enemies it is also made between friends, characteristically as a pact of assistance.

ṚV VIII.96.6cd índreṇa mitráṃ didhiṣema gīrbhír
úpo námobhir vṛṣabhám viśema

'Might we succeed in wishing to conclude a contract with Indra through [our] praises, might we succeed in approaching the bull with [our] obeisances!'

Oldenberg, *Noten* I, p. 11, n. 1: 'mit Indra lasst uns Freundschaftsbund zu schliessen suchen'. This, certainly, is not far off the mark. The relation to be founded, however, is not quite that of friends of equal standing, connected by cordial feelings, but that

of a weaker party seeking protection with a stronger one who is able to grant it: the speaker offers praises and obeisance; Indra, the strong 'bull', will offer, in exchange, protection and help.

The connection of *namas* 'obeisance' and 'contract [that leads to non-aggression: x.34.14ab, or to a protector–protégé relationship]' is alluded to also in *ŚB* III.3.4.24: **nama evāsmā etat karoti mitradheyam evainenaitat kurute** 'he makes obeisance to it [the victim] hereby (by the recitation of a certain mantra), he makes (*kṛ*) a contract (pact of non-agression) with it[1] hereby'.

3. *ṚV* IV.33.10cd **té rāyás póṣam dráviṇāny asmé**
dhattá ṛbhavaḥ kṣemayánto ná mitrám

'Ye, Ṛbhu, [create] prosperity of riches, [create] possessions at ours, create/make (conclude) (*dhā*) a contract (of friendship that guarantees prosperity) like people who want peace (create a contract that guarantees peace)'[2]

Oldenberg, *Noten*: 'wie Leute, die friedlichem Leben huldigen, ein Freundschaftsbündnis schliessen'. The connotation that appears to be in the foreground here, is, however, not only the partners' mutual friendliness, which a contract may indeed bring about, but also its own reliability. Only a contract/treaty actually guarantees a lasting peace, which friendly sentiments, that may change, do not. The contract/pact of assistance the Ṛbhus are asked to conclude will guarantee their everlasting assistance, which provides prosperity.

In the context of *mitra* n. 'contract/compact/treaty' the ideas 'peace', 'friendship', 'protection, 'prosperity' are always near at hand.[3] 'Contract' is not identical with any of them, but may bring them about and is, by its sacred nature, the most dependable warrant of their duration.

4. *ṚV* I.170.5abc **tvám īśiṣe vasupate vásūnām**
tvám mitráṇām mitrapate dhéṣṭhaḥ
índra tvám marúdbhiḥ sám vadasva . . .

'Thou rulest over the riches, O lord of riches! Thou art the foremost of them who make (conclude) (*dhā*) contracts, O lord of contracts! Indra, come thou to an understanding with the Maruts! . . .'

In verse 2 the Maruts have said: 'Why dost thou want to kill us, Indra? The Maruts are thy brethren! Arrange thyself (*kalpasva*, lit. "fit thyself") with them duly (as is right), do not kill us in battle!' The context, then, distinctly leads into the sphere of 'mutual agreement', from which friendship may grow (and in this case did so, see, for example, *ṚV* VIII.96.7c), whose most essential feature is, however, that it ends a former hostility. It is not here a 'Freundschaftsbund' in the sense that it cements already existing friendly relations.

Indra is addressed as 'lord of contracts'—not 'lord of friendship' (why should he

[1] Eggeling, 'he makes it a token of the covenant', implies an interpretation of *enena* that is hardly warranted: not 'with its help', but 'with it [as a partner]' seems satisfactory and in agreement with the construction of *mitradheya* with instr. in the other passages (cf. below, § 5).

[2] Cf. *ṚV* II.11.14a. *rāsi kṣáyaṃ rāsi mitrám asmé* 'Grant peaceful dwelling, grant [peace-securing] contract (with our neighbours) [to be] in our settlement.' *kṣáyam* (cf. *kṣéma* 'peace')—*mitrám* actually looks like a hendiadys for 'peace'.

[3] It follows from this that in certain cases translations like 'let us make friendship' (*ṚV* X.108,3c) 'make peace' (X.34.14), 'create prosperity' do sound, in themselves, plausible enough: they reveal, or aspire to reveal, what is in the poet's mind, yet they cover up what he actually says.

be that?)—because he avenges a broken treaty (*mitra*) and broken agreements (*saṃgír*).[4]

ṚV x.89.9 prá yé mitrám . . . durévāḥ
prá saṃgíraḥ . . . minánti
ny àmítreṣu vadhám indra . . .
. . . śiśīhi

'Sharpen thy . . . weapon, Indra, against those without contract (*amítra*, i.e. "those who do not recognise the sacredness of contracts"), who deceive (= "deceitfully break") a contract, . . . [who deceive] agreements . . .'

Further to my former treatment of the (full) verse (*MA*, p. 62; *JAOS* LXXX, 1960, p. 309 = *Kl. Schriften* I, pp. 404b f.), I would simply add the observation that even grammar does not permit us to take *amítra* as a tatpuruṣa ('non-friend', 'Unfreund': Geldner). It is characterised by its accent as a *bahuvrihi* ('without contract') just as *suvítra* ('of good men': *virá*), *ducchúnā* ('of bad luck': *śuná* n. 'luck'), all three being wrongly classified as tatpuruṣas in Wackernagel, *Altindische Grammatik* IIa, § 105b*β*.

5. When translating *ŚB* III.3.4.24 (cf. n. 1 above and III.8.5.11, XII.9.2.6. (= XIII.8.4.5, XIV.3.1.27) Eggeling, correctly, gives 'covenant' for *mitradheya*. It is a 'contract' that is concluded with the potentially vengeful victim (III.3.4.24) or with the waters (and plants) that threaten to leave the sacrifice and must be appeased by an atonement (III.8.5.11). The formula *sumitriyā́ na ā́pa óṣadhayaḥ santu* 'let the waters, the plants be good contract partners[5] for us' is murmured: 'thereby he now makes a covenant with them' (Eggeling). That the procedure is indeed viewed as the conclusion of a 'contract'—that is, a pact of non-aggression with a potentially hostile and dangerous partner—becomes superabundantly clear by *ŚB* XII.9.2.6, where it is asserted that the waters are in truth nothing less terrible than '[Indra's] cudgel (*vajra*)'. 'He thus (by the aforesaid formula) makes a contract with Indra's cudgel' ('a covenant with the thunderbolt,' Eggeling).

However, when translating *ŚB* V.2.1.18 (19) Eggeling does not use 'covenant' but 'friendly relation'. The context is: the earth is afraid of Bṛhaspati, Bṛhaspati is afraid of the earth. By reciting the formula: *námo mā́tre pṛthivyaí, námo mā́tre pṛthivyaí* 'obeisance to mother earth . . .' Bṛhaspati, according to Eggeling, 'entered into friendly relation [*mitradheya*] with her [the earth]; for a mother does not hurt her son nor does a son hurt his mother'.

Obviously, Eggeling did not want, and rightly so, to call the relationship of mother and son a 'covenant', hence he felt 'friendly relation' should be substituted for it. I cannot see any possible justification for this kind of arbitrary substitution: if the relationship in question cannot be called a 'covenant' in English, it cannot be called a *mitradheya* in the *ŚB*, unless *mitradheya* was wrongly translated by 'covenant' in all the other passages. By holding on to the well-established translation 'contract/covenant' we shall recognise at once that what is here called a *mitradheya* (*tad anayaivaitan mitradheya akuruta* 'hence by that [formula] he concluded (*kṛ*) a contract/pact of mutual non-aggression with her') is not the relation between mother and son but the mutual agreement, on Bṛhaspati's part to make the earth his mother—implicit in the way he addresses her in the *mantra*, on the earth's part to make him her son—implicit by her accepting his salutation, offered in the form of a solemn *mantra*. A contract-created relation is always one that does not exist naturally, but has to be created artificially.[6]

[4] Cf. above, p. 30, § 18.

[5] The accent of *sumitriyá* (as against *mitríya* 'contract partner') follows Wackernagel, *Altindische Grammatik* II, 1, § 105b*β*.

[6] Cf. above, p. 24, § 7.

6. Even Kātyāyana, the Vārttikakāra (third century B.C.), who in his own language knows only, of course, a *mitra* n. 'friend',[7] appears to understand correctly the sense of Vedic *mitradheya*.[8] From his *vārtt.* 3 on *Pāṇini* v.4.36 it becomes evident that he wants to interpret *mitradheya* as: 'the making (*karman*: *Pāṇ* v.4.36) into a friend/into friends (*mitra* n.)[9] that is brought about (*yukta*: *Pāṇ* v.4.36) by meaningful speech (*vāc- vyāhṛtārthā*: *Pāṇ.* v.4.35)', that is, 'the conclusion of a friendship by a verbal act' = 'a compact of friendship'.

7. A contract will be the more sacred the less it can be enforced. The highest moral obligation to keep his promises and agreements, consequently, is on the king, who has no human authority above him:

ṚV IX.97.30c rā́jā ná mitrā́ṃ prá mināti dhī́raḥ

'a king, he (*Soma*) does not deceive (break by deceit) his contract, [being] wise (in contradistinction to a deluded king) . . .'

Geldner's expression 'Freundesbund', though better than his usual 'Freundschaft', can hardly be accepted as really adequate. A king does not only, not even preferably, conclude 'pacts of friendship', but rather 'contracts' obliging him to reward services, to extend protection, to lend assistance, to refrain from aggression and maintain peace.

8. Ordinary people seem to be more likely to betray their allies and contract partners:

ṚV. X.89.8cd prá yé mitrásya váruṇasya dhā́ma
yújaṃ ná jánā mināntí mitrám

'who deceive (violate by deceit) the law of Mitra (god "Contract") and Varuṇa (god "Truthful Speech") as people deceive (violate by deceit) an alliance (yuj f.), a contract.'[10]

Yet the breach of a contract has terrible consequences:

ṚV X.132.5ab asmín sv ètác chákapūta éno
hité mitré nígatān hanti vīrā́n
'He [Mitra?] (or: it [the guilt?]) slays the men who have fallen into guilt against this Śakapūta[11] after a contract was concluded [with him] . . .'

9. *mitra* n. may be the object of *sādh* 'to effect, to bring about'. It seems interchangeably used with the usual *dhā/kṛ* 'to make, to conclude [a contract]':

ṚV I.96.1c ápaś ca mitrā́ṃ dhiṣáṇā ca sādhan
'the waters and the *dhiṣaṇā* effect a contract [between themselves]'

---

[7] Cf. above, p. 22, § 3.

[8] Only in the *Yajurveda*, chiefly the *White YV*, Kātyāyana is a Vājasaneyin: Thieme, *Indian Culture* IV, (1937–8), pp. 189 ff. = *Kl. Schriften* II, pp. 552 ff.

[9] Patañjali, *Mbh* (Kielhorn) I, p. 281, l. 13, names *mitrakaraṇa* 'making into a friend' as one of the meanings of *upa* + *sthā* ātm. 'to approach [for one's own advantage]'.

[10] It is possible, here, to understand 'deceive a contract-created friend (*mitra* m.)', 'deceive an ally' (*yuj* m.)': Thieme, *ZDMG* XCV, 1941, pp. 88 ff. = *Kl. Schriften* I, pp. 13 ff. But as terms of comparison with *dhāma* n., both *yuj* f. and *mitra* n. are certainly the most suitable.

[11] *Śakapūta* appears to be a name (less convincing: an adjective qualifying Mitra, as considered by Oldenberg). Possibly the name ('cleaned with *faeces*') characterises its bearer as contemptible, nevertheless a contract even with such a one must be kept sacred. Cf. *Yt* 10.2, '. . . do not break a contract, Spitama, neither the one thou wilt conclude with him who is characterised by untruth (a non-Mazdayasnian), nor the one with him who is characterised by truth, whose religion is thine own one'.

Geldner: 'schliessen Freundschaft', with apt reference to X.30.6 cd, *sáṃ jānate mánasā sáṃ cikitre/'dhvaryávo dhiṣáṇāpaś ca devíḥ* 'they come to an understanding with their mind, they have agreed' (*sam* + *cit*, cf. classical Sanskrit *saṃketa* m. 'agreement').

It appears, however, that there is an idiomatic use of *sādh* in the sense of 'to effect [a treaty by serving as a witness at its conclusion]':

ṚV IV.56.7 mahí mitrásya sādhathas
tárantī pípratī ṛtám
pári yajñáṃ ní ṣedathuḥ
'Ye [heaven and earth] effect/bring about the truth of the contract, as the great ones, helping, saving (= protecting [its truth]): ye have sat down round the sacrifice (as witnesses).'

The invocation of earth and heaven as witnesses in taking oaths or pronouncing truths (Buddha) is so well known a custom that I need not prove it here. On the other hand, the sacrifice is a re-enactment of an original 'covenant' between gods and men: e.g. *ṚV* II.24.12 (*cf.* in particular the convincing discussion in H.-P. Schmidt, *Vedisch vrata und awestisch urvāta*, Hamburg, 1958, pp. 24 ff.).

ṚV III.5.3ab ádhāyy agnír mánuṣiṣu vikṣv
àpâm gárbho mitrá ṛténa sádhan[12]

'Agni was placed in the settlements of man, the foetus of the waters, effecting the contracts through truth (= through observing the truth as a witness) . . .'

Cf. VII.34.8 *sádhann ṛténa dhíyaṃ dadhāmi* 'I am creating a thought (poem), effecting it/bringing it about through truth (= by my insight into truth)'.

The proposed translation of III.5.3ab presupposes, of course, the sandhi sequence *mitrá ṛténa* to stand for *mitrá* | *ṛténa* (Pp. *mitráḥ* | *ṛténa*) according to Wackernagel, *Altindische Grammatik*, I § 267b (cf. *ṚV* IV.18.4a *sá ṛdhak* for *sá ṛdhak*) (Pp. *sáḥ ṛdhak*), VII.88.1c *yá īm* for *yá īm* (Pp. *yaḥ īm*): Thieme, *ZDMG* LXXIX, 1965, p. 219 = *Kl. Schriften* I, p. 222).

Since Agni is often called *mitra* 'friend by contract, ally', the possibility of the Pp.'s interpretation of the sandhi being right cannot be excluded: 'effecting as [our] ally, [the sacrifice] (cf. IV.1.9c) through truth'. This is unfortunate, but it is the kind of situation we often face when trying to wring evidence from the *Ṛgveda*. It would be wrong not to acknowledge the not infrequent existence of such ambiguities, but it would be equally wrong to desist, on their account, from trying at all. The word *mitrá* n. is a good case in question. Even if we are unable to interpret every one of the many problem passages with complete certainty, it would nevertheless be a mistake to deny that the evidence, taken in its entirety and weighed in its cumulative bulk, is sufficiently clear and strong to give a firm basis for the following assertion: *mitrá* n. in the *Ṛgveda* is not 'friendship' and not even 'conclusion of friendship (alone)' but is rather 'contract (of peace, of friendship, of non-aggression, of assistance, of offering obedience and humility (*namas*), of ending an hostility)'. The *mitrā* n. plur. of *ṚV* III.5.3 I suspect, may find a support in a *miθra* n. in the *Avesta* (which has, in the singular, a *miθra* m. only). I offer the following for discussion:

Yt 10.42 uiti aojanå[13] miθrāi vouru.gaoyaoitāə:
āi miθra vouru.gaoyaoite
ime nō aurvantō aspa
para miθrāδa nayente

[12] Geldner translates *ṛténa sádhan* in III.5.3 by 'der auf dem rechten Weg zum Ziel kommt', referring in the note to *sádhann ṛténa* in VII.34.8, which he renders 'es mit der Wahrheit vollendend', referring in the note to III.5.3. Oh well, let it go . . .

[13] Trad.: *uityaojanō*; cf. 10.53 *uiti aojanō*.

ime nō ugra bāzava[14]
karəta miθra scindayeinti
43 pascaēta dīi fraspayeiti
miθrō . . .

'Thus are the boastings (*aojanā* f.) towards Miθra (god Contract) of broad cattle pastures:

Ah Miθra of broad cattle pastures! These swift horses of ours lead/bring (us) away from Miθra (from our contract/contractual obligations); these strong arms of ours cut to pieces our contracts/treaties (*miθra*)with a knife (a dagger or a sword).

Thereupon, Miθra knocks them down . . .'

[14] Trad.: *ugra. bāzava*. The above proposal is Bartholomae's.

PAUL THIEME

Vorislamische Religionen Irans

Wenn das Stichwort 'Deutsch-Iranische Begegnung' fällt, werden in unserem Bewußtsein alsbald zwei solcher Begegnungen auftauchen, Begegnungen auf hoher, auf höchster literarischer Ebene, vollzogen in zwei großen Denkmälern deutschen Schrifttums. Zunächst in GOETHES West-Östlichem Diwan, inspiriert durch die Bekanntschaft mit dem persischen Dichter HAFIS (geb. 1389 n.Chr. in Schiras), den er teilweise nachgedichtet, einfühlend nachzuahmen versucht und in dithyrambischen Versen als seinen Wahlverwandten gepriesen hat:

> Und mag die ganze Welt versinken,
> Hafis, mit dir, mit dir allein
> Will ich wetteifern! Lust und Pein
> Sei uns, den Zwillingen, gemein!

Als zweite Begegnung auf dieser Ebene steht vor uns Friedrich NIETZSCHES 'Also sprach Zarathustra'. In diesem Titel wird beschworen der Name des großen Propheten von Iran, dem wir das älteste Denkmal iranischer Sprache und Dichtung verdanken. Was das Inhaltliche anlangt, so ist freilich die Botschaft, die NIETZSCHES Zarathustra verkündet, keineswegs die Botschaft des iranischen Propheten, der auf altiranisch *Zaraθuštra* heißt, sondern diejenige NIETZSCHES. Gemeinsam ist dem Zarathustra Nietzsches und dem altiranischen Zarathustra – uns auch bekannt in griechischer, nicht dem alt-, sondern dem mitteliranischen entlehnter und leicht umgestalteter Lautung als *Zoroaster* – immerhin eine Grundstimmung, die ich in den Worten des Zarathustra selbst geben möchte. Im inneren Zwiegespräch mit seiner, sich ihm in 'heilvollem Wollen' 'mittels des guten Denkens' offenbarenden Gottheit, dem *Ahura Mazdā*, antwortet der Prophet auf die Bekenntnisfrage 'Wer bist du, wem gehörst du?':

[25] »Da sprach ich zu ihm: Zarathustra bin ich zunächst; möchte ich sein ein wahrer Feind, wenn ich's doch könnte, dem Lügenhaften und dem Wahrhaftigen eine mächtige Stütze!« (Yasna 43.8)

Neben diesen bedeutsamen literarischen Begegnungen pflegt im Bewußtsein der deutschen gebildeten Welt eine dritte zurückzutreten. Es ist die Begegnung deutscher Wissenschaft mit iranischen Sprachen, iranischen Literaturen, iranischen Religionen, iranischen Kulturwerten und iranischer Geschichte. 'Deutsche Wissenschaft' – das ist natürlich nur ein Teil europäischer Wissenschaft, als solche selbstverständlich nicht national gebunden oder irgendwie qualitativ andersgeartet. Immerhin dürfen wir uns bewußt sein, daß der Anteil, den deutsche Forscher an der

Irankunde gehabt haben und haben – vor allem an der iranischen Altertumskunde – von beträchtlichem Ausmaß und wesentlicher Bedeutung ist.

Aber wenden wir uns nun zum eigentlichen Thema dieses Referats: den vorislamischen Religionen Irans. Vorab sei bemerkt, daß ich mich vor allem mit der Botschaft des Zarathustra, den Bedingungen ihrer Entstehung und ihrer Entwicklung beschäftigen werde: Sie ist ohne Zweifel das bedeutendste Phänomen vorislamischer Religiosität in Iran, alles andere, mit Ausnahme des Manichäismus, läßt sich als Entwicklung zarathustrischer oder vorzarathustrischer Vorstellungen begreifen. Außerdem muß ich ehrlicherweise bemerken, daß der ältere Zarathustrismus eben das Gebiet der Iranistik ist, mit dem ich mich selbst besonders beschäftigt und in dem ich Zugang zu den Quellen selbst habe.

In unmittelbarer Beziehung zu unserem Thema steht zunächst einmal der Name des heutigen Reichs des Schah: *Iran*. Er hat eine ursprüngliche, heute natürlich nicht mehr lebendige Aussagekraft: Sie ist im Laufe der Jahrtausende verloren gegangen. Denn der Name ist über mehrere Jahrtausende alt. Iran, in älterer Aussprache *Eran*, geht auf ein altiranisches *aryānām* zurück, einen Genetiv des Plurals, zu dem altiranische Texte noch den zu ergänzenden Begriff geben: *aryānām vaejō* 'Ursprung (Ursprungsland) der Arya':

[26]Als *arya* oder *ārya* bezeichnen sich aber auch die Sanskrit oder eine der daraus abgeleiteten Sprachen sprechenden Inder. Es ist also ein alter Völkername, der noch aus der Zeit stammt, als indogermanische Sprache sprechende Inder und die ihnen sprachlich aufs engste verwandten Iranier noch gemeinsame Wohnsitze hatten, also aus der Zeit, als diese Inder noch nicht über den Hindukusch – wahrscheinlich durch den Khyber-Paß, das natürliche Einfallstor vom Westen nach Indien – nach dem Panjāb, dem Fünfstromland, abgewandert waren.[1]

Irrtümlicherweise hat man früher angenommen, diese ethnische Selbstbezeichnung *arya* sei noch älter, schon aus indogermanischer Zeit ererbt, also aus der Zeit, als die späteren Nordinder, Iranier, Armenier, Slawen, Balten, Germanen, Kelten, Italer, Griechen noch zusammenwohnten und eine gemeinsame Sprache sprachen, eben das sogenannte 'Indogermanische', die Mutter der 'indogermanischen' Einzel-

[1] In den in lateinischer Umschrift gegebenen indischen und iranischen Wörtern und Namen ist zu sprechen:
s : stimmlos, wie in englisch *sea* usw.
z : stimmhaft, wie in englisch *zeal*, in deutsch *s* in *See* usw.
th : als Spirans, wie in englisch *thorn* usw.
y : wie englich *y* in *yes* usw., deutsch *j* in *ja* usw.
j : wie englisch *j* in *just* usw.
ə : wie kurzes *ö*
Ein Strich über dem Vokal bezeichnet die Länge: *ā*, *ī* usw.
Ein vorgesetzter Asterisk * bezeichnet eine Wortform als nicht belegt, aber erschließbar.

sprachen. Davon kann keine Rede sein, noch weniger Grund haben wir zu der Annahme, daß das Wort *arya* im Sinne einer rassischen Identifikation gemeint war.

Der ursprüngliche Wortsinn von *arya* läßt sich nämlich sprachwissenschaftlich genau feststellen. Es heißt ursprünglich 'gastfrei'. Die *arya* sind also ursprünglich die 'Gastfreien, die Gastlichen'. Der Ausdruck weist hin auf einen von den Trägern des Namens als charakteristisch empfundenen Zug ihrer Gesittung, dessen sie sich mit Stolz bewußt waren: daß sie nämlich, im Unterschied zu unzivilisierten Barbaren, die Heiligkeit des Gastrechts anerkannten, den schutzlosen Fremden nicht ausraubten und töteten, sondern ihm im Gegenteil Obdach, Schutz und Bewirtung gewährten. Später wird das Wort dann im Sinne von 'edel' verwendet, und zwar zunächst begleitet von der Auffassung, daß das Edle sich im Verhalten zeigt, so wie etwa GOETHE interpretiert: 'Edel sei der Mensch, hilfreich und gut'.

[27]Der Gedanke der Gastlichkeit spielt nun eine wichtige Rolle nicht nur im praktischen Leben, sondern auch in der Religion der 'Urarier', wie wir heute die sprachlichen Vorfahren der späteren Nordinder und der iranische Sprachen sprechenden Völker nennen. Wenn nicht alle Einzelheiten und wenn nicht das Gebäude 'urarischer' Religion, so lassen sich doch eine Reihe charakteristischer Züge, Grundeinstellungen und auch Einzelheiten durch Vergleich der ältesten iranischen und indischen Quellen, welche letzteren teilweise in noch ältere Zeit zurückgehen als die ältesten iranischen, nämlich bis in die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, rekonstruieren.

Die wichtigste Grundeinstellung ist aber, daß man keine Tempel baute, in denen man sich die Götter als wohnhaft vorstellte, wie es zum Beispiel im heutigen Hinduismus charakteristische Übung ist, sondern sich die Götter als im Himmel residierend dachte, von wo sie auf Einladung der Sterblichen zur Erde kommen, um hier in feierlichem Ritus als Gäste bewirtet zu werden. Es ist also nicht der Mensch, der zum Gott kommt, um ihn in seinem Palast, dem Tempel zu besuchen und ihm dabei ein Gastgeschenk zu überreichen und eine Gegengabe zu empfangen, sondern es sind die 'Himmlischen' – dies ist der Wortsinn des uralten urarischen Ausdrucks **daiva*, der schon aus indogermanischer Zeit stammt, wie die genau entsprechenden Ausdrücke des Lateinischen *dīvus* 'himmlisch' und des Altnordischen *tīvar* 'die Götter' erweisen – es sind also die 'Himmlischen', die die Menschen, die sich als 'gastlich' selbst verstehen, besuchen und ein Gastgeschenk mitbringen. Der Verehrungsvorgang, die feierliche Opferhandlung, genannt **yazna* (altindisch *yajña*, altiranisch *yasna*) findet im Freien, auf einem dafür ausgesuchten und hergerichteten Platz statt, stellt demnach eine stilisierte Bewirtung dar, bei der die Himmlischen als unsichtbar anwesend gedacht werden.

Bei den **daiva* genannten 'Himmlischen' handelt es sich im wesentlichen um Personifikationen und Vergöttlichungen von Naturphänomenen und den ihnen innewohnenden Kräften: dem 'Feuer', dem 'Wind', dem 'Gewittersturm', der 'Morgenröte', dem 'Himmel' selbst usw. Neben ihnen, den **daiva*, stand aber eine andere, als *asura* 'Herren' bezeichnete Gruppe, die in einem gewissen Gegensatz zu ihnen ge[28]dacht war, der freilich in der ältesten indischen Quelle, dem *Rigveda*, teilweise und gewiß geflissentlich verdeckt ist.

Bei diesen *asura* haben wir es nun niemals mit vergöttlichenden Personifikationen von Naturkräften zu tun. Sie stellen vielmehr Begriffe dar, die im Zusammenleben der Menschen wichtig sind, es sozusagen regieren, demnach als Kräfte aufgefaßt werden, welche, wiederum personifiziert, als Gottheiten wirken. Ich nenne einige der hervorragendsten, sicher als urarisch zu bestimmende Figuren dieser Gruppe: *aryaman* 'Gastlichkeit', als Herr Aryaman der Gott, der über die Heiligkeit des Gastrechts wacht; *mitra* 'Vertrag', als Herr Mitra der Gott, der über die Heiligkeit feierlicher gegenseitiger Versprechen wacht; *bhaga* 'Anteil', als Herr Bhaga der Gott, der darüber wacht, daß jeder seinen ihm zukommenden Anteil an den Gütern des Lebens erhält, also ein Gott der gerechten Verteilung. Im Rigveda treten sie gelegentlich als eine geschlossene Gruppe unter dem Namen *Àditya* (die 'Uranfänglichen') auf, deren Zahl auf sieben oder acht festgelegt wird. Offenbar ist das aber eine 'runde Zahl', es ist jederzeit möglich, ihr eine weitere Figur zuzufügen.

Alle *asura* stehen in enger Verbindung zu dem Begriff 'Wahrheit' (*ṛta*): Für und durch die Wahrheit wirken sie; die Wahrheit des gegebenen Wortes ist, was sie im Besonderen schützen; die Wahrheit, aufgefaßt als eine magisch wirkende Kraft, ist das Mittel, durch das sie die Welt nicht nur regieren, sondern auch schaffen: durch die Wahrheit, das versprechende Schöpferwort, hat einer unter ihnen – in Indien Gott *Varuṇa* – etwa Himmel und Erde auseinandergestemmt (die ursprünglich flach aufeinanderliegend vorgestellt werden), durch die Wahrheit hat er den Flüssen ihren Lauf gewiesen, den Gestirnen ihre Bahn vorgezeichnet, den Wechsel von Tag und Nacht festgesetzt.

Dies wäre in kurzen, natürlich auch etwas vereinfachenden Strichen, das Schema der aus arischer Urzeit ererbten Religion, die Zarathustra bei seinem Auftreten in Iran in etwa vorgefunden haben muß. Das wichtigste Zeugnis von Zarathustra, das wir besitzen, sind natürlich seine eigenen, uns überlieferten Lieder, die *gāthā*, Gesänge, deren Echtheit allem Zweifel enthoben ist. Am schlagend[29]sten wird sie bewiesen durch die Altertümlichkeit der sprachlichen Form, die deutlich sich abhebt von den anderen, also jüngeren, Teilen des *Avesta*, des heiligen Buches der Zarathustrier. Dieses enthält Denkmäler aus ganz verschiedenen Zeiten, vieles, was ohne Zweifel nachzarathustrisch ist, wenn es auch im ganzen noch aus altiranischer, nicht schon mitteliranischer Zeit stammt, also aus der Zeit vor dem Einbruch Alexanders um 330 v.Chr., spätestens demnach aus der Zeit der Herrschaft der Achämeniden, deren berühmter Neubegründer, Darius der Große, um 486 v.Chr. gestorben ist. Die Sprache Zarathustras trägt ostiranische Züge. Das stimmt zu der Nachricht altgriechischer Historiker, daß er aus Baktrien, dem heutigen Balkh, stammt. Leider sind wir für seine genauere Datierung auf Schätzung angewiesen. Ich kann hier auf die Gründe und Gegengründe für die verschiedenen Ansätze nicht eingehen – sie liegen um ein Jahrtausend auseinander; ältester Ansatz ist etwa 1500 v.Chr., jüngster um 600 v.Chr. Ich schlage mich auf die Seite derer, die für etwa 800 v.Chr. als letztes mögliches Datum plädieren.

Die dem Zarathustra zugeschriebenen und zuzuschreibenden Lieder (die *gāthā*) sind 16 an der Zahl; verfaßt sind sie in lyrischen Strophen (das kürzeste Lied ent-

hält 8, die beiden längsten je 22 Strophen), leider in recht abstrakt-blasser Sprache, hinter der das konkret Gemeinte nur schwer erkennbar ist. Immerhin geht doch Wichtiges für die Welt- und Gottesanschauung Zarathustras daraus hervor.

Wir stellen die Frage: Wie verhält sich Zarathustras Lehre zur überkommenen Religion?

Zunächst einmal lehnt Zarathustra die *daeva* genannten 'Himmlischen', also die alte Naturreligion, ab. Er leugnet nicht ihre Existenz, aber er leugnet, daß die *daeva* 'gute Herrscher' waren. So in der Zwiesprache mit Ahura Mazdā:

> »Das frage ich dich, sag mir's recht, Herr: Waren denn die *daeva* gute Herrscher, die da zusehen, wie die Priester für sie das Rind der Mordlust übergeben und der Fürst es in seiner Seele weinen macht?« (Yasna 44.20),

oder, an anderer Stelle:

[30] »Aber ihr *daeva* alle seid Samen aus schlechtem Denken, und wer euch verehrt (ist Samen) aus Lüge und Hochmut ... Indem ihr das befehlt, was ganz schlecht ist, ... dadurch betrügt ihr die Menschen um Seligkeit und Leben (im Jenseits), welches Tun euch, ihr *daeva*, durch schlechtes Denken und schlechtes Wort das gleichfalls schlechte Wollen gelehrt hat, damit dadurch der Lügenhafte herrsche ...« (Yasna 32.3ff)

Indem er die *daeva* ablehnt, protestiert Zarathustra zugleich gegen die blutigen Opfer, insbesondere Rinderopfer, die ihnen gebracht werden. Ein blutiges Tun, so meint er, kann nicht aus 'gutem Denken' stammen. Am deutlichsten vernehmbar wird das in Yasna 29:

> »Euch (d.h. Ahura Mazdā und seinen Kräften) klagte die Seele des Rindes: Für wen habt ihr mich gebildet? Wer hat mich gestaltet? Mordlust, Gewalttat, Blutdurst, Grausamkeit und rohe Kraft halten mich gefesselt ...« (Vers 1)

Ihm antwortet das 'gute Denken':

> »Dieser hier ist mir als der einzige erfunden, der unsere Lehren gehört hat: Zarathustra Spitāma. Er will Preislieder auf uns (nämlich dich) Ahura Mazdā, (mich, das 'gute Denken') und die 'Wahrheit' zu Gehör bringen, wenn ich ihm Süßigkeit des Mundes zuteile.« (Vers 8)
>
> »Aber da weinte die Seele des Rindes: Daß ich einen kraftlosen Fürsorger hinnehmen muß, die Rede eines Mannes, der ohne Macht ist, da ich doch einen kraftvollen Gebieter wünsche! ...« (Vers 9)

Darauf Zarathustra:

> »Ihr, o Herr, (d.h. du zusammen mit deinen guten Kräften) gebt ihnen (mir, dem Zarathustra und seinen Helfern) Kraft durch Wahrheit und jene Herrschergewalt durch gutes Denken, wodurch er (der Fürsorger des Rindes, nämlich Zarathustra) gutes Wohnen und Frieden bereiten wird. Ich, o Mazdā, habe dich erkannt als den ersten Spender dieser Dinge!« (Vers 10)

Als Kämpfer gegen die Verehrung der *daeva*, der alten Naturgötter, fühlt sich Zarathustra also gemäß seinen eigenen Worten als ein Kämpfer gegen Blutvergießen und für friedliches Leben. Ein beredtes Zeugnis dafür, wie stark schließlich der

Einfluß des Zara[31]thustrismus geworden ist und wie er schließlich ganz Iran erobert hat – was gewiß eine geraume Zeit gedauert hat –, ist übrigens die Tatsache, daß im Neupersischen das Wort *dīv* – zurückgehend auf altes *daeva* – einfach 'Böser Geist, Dämon' bedeutet.

Wesentlich anders als zu dem von ihm verteufelten Begriff *daeva* verhält sich Zarathustra zu dem Namen, der den 'Himmlischen' gegenüberstehenden 'Herren', den *asura*, in altiranischer Lautung: *ahura*. Sein eigener Gott, Ahura Mazdā, wird ja als *ahura* bezeichnet. Aber er läßt, sicher nicht zufällig, und das heißt doch absichtlich, die alten *asura* Aryaman und Mitra, auch Bhaga, unerwähnt. Aryaman und Mitra tauchen erst in nachzarathustrischen Gedichten der Zarathustrier auf (natürlich in ihrer altiranischen Namensform, *Airyaman* und *Mithra*). Aber die Kraft, mit der die beiden ersten und wichtigsten *asura* im Rigveda wirken (Mitra und Varuṇa): die Wahrheit (*ṛta*), spielt bei Zarathustra eine ganz entscheidende Rolle:

'Gemäß der Wahrheit', d.h.: gemäß seinen Verheißungen, gewährt Ahura Mazdā seine Gnadengaben, 'durch die Wahrheit', d.h.: indem er die Wahrheit verkündet, will Zarathustra seine Gottheit preisen. Gelgentlich nennt er Ahura Mazdā geradezu den 'Vater der Wahrheit' – eine Aussage, in der nicht nur Ahura Mazdā, sondern auch 'Wahrheit' (im Altiranischen wie im Indischen ein grammatisches Neutrum) als persönliches Wesen gefaßt erscheint.

Es besteht also eine starke, innere Verwandtschaft zwischen Ahura Mazdā und den altindischen, oder vielmehr: urarischen, *asura*. Bei näherem Zusehen erweist sie sich als noch genauer begründbar, als noch tiefer motiviert. Neuere grammatische Forschungen haben es wahrscheinlich gemacht, nach meinem Urteil haben sie es erwiesen, daß das Wort *mazdā* nicht, wie man es meistens auffaßt, ein Adjektiv ist: 'weise', sondern ein altes Abstraktum: 'Weisheit' (wie das ihm lautlich genau entsprechende altindische *medhā*). Ahura Mazdā wäre also wörtlich übersetzt – nicht: 'der weise Herr', sondern: 'Herr Weisheit', oder gemäß der Wortstellung Zarathustra: 'Weisheit, der Herr'.

Der neuere, höchstwahrscheinlich erst von Zarathustra geschaffene Gottesname *Ahura Mazdā* 'Herr Weisheit' ist also nach der gleichen Methode geschaffen wie die uralten *Asura Mitra* 'Herr Vertrag', *Asura Aryaman* 'Herr Gastlichkeit' usw.

[32] Ahura Mazdā wirkt durch gute Kräfte, die in späteren Teilen des *Avesta* voll personifiziert und zu einer geschlossenen Gruppe geordnet als *Amə̄ša Spənta*, die 'heilvollen Unsterblichen' verehrt werden. Bei Zarathustra zeigt sich die Tendenz zu solcher Personifizierung nur erst in Anfängen, einmal allerdings werden auch sie von Zarathustra als *ahura* 'Herren' bezeichnet. Aber diese Personifizierung tritt doch noch recht schüchtern auf. Ihre Rolle in den Aussagen des Zarathustra wird am besten verständlich, wenn man sie als Namen abstrakter Kräfte faßt. Es handelt sich um: 'Wahrheit', 'gutes Denken', 'Willigkeit', 'Herrschergewalt', 'heilvolles Wollen', und andere.

Eigentümlich diesen guten Kräften oder Mächten ist, daß nicht nur Ahura Mazdā durch sie oder gemäß ihnen handelt, sondern auch der Mensch: Wahrheit, gutes

Denken, heilvolles Wollen usw. wirken auch in ihm, auch der Mensch handelt, wie es in den *gāthā* immer wieder gesagt wird, durch sie oder gemäß ihnen. In einsamer Höhe thront nur 'Weisheit', der 'Herr'. Zarathustra sagt es nicht ausdrücklich, aber seiner Ausdrucksweise zu entnehmen ist es doch deutlich, daß von allen diesen guten Kräften nur die Weisheit – die letzte, vollkommene Weisheit - dem Menschen als Kraft nicht zur Verfügung steht, während er doch, wenn er nur will, gut denken, wahr sprechen, heilvoll wollen, richtig herrschen, gehorchen und gerecht 'zufallen lassen' (belohnen oder bestrafen) kann.

Und hier scheint mir nun das eigentlich Entscheidende von Zarathustras prophetischer Mission zu liegen, dasjenige, das ihm sein gewaltiges, die Jahrhunderte überdauerndes Ansehen, seine überragende Stellung als 'Prophet von Iran' verschafft hat: Er übernimmt die Vergöttlichung sozialer Begriffe, aber er ersetzt die alten 'Vertrag', 'Gastlichkeit' usw. durch einen neuen, tieferen Begriff: es ist die göttliche Weisheit, an deren Segnungen der Mensch teilhaben kann, wenn er die Kräfte, mittels derer die Weisheit wirkt: Wahrheit, gutes Denken, heilvolles Wollen, segensvolles Herrschen, auf's Gute gerichtete Willigkeit sich zu eigen macht, sich für sie entscheidet. Tut er das, ergibt sich die Heilighaltung von Verträgen, der Gastfreundschaft, der Gerechtigkeit von selbst. Denn natürlich hat Zarathustra diese nicht abgelehnt. [33]Die Beachtung der Gastfreundschaft schärft er selbst noch besonders ein (ohne den Ausdruck selbst zu gebrauchen):

> »Wenn wahrlich einer, der dazu die Macht hat, ein Wahrheitsanhänger, einen Ankommenden, einen Anhänger der Lüge (also einen *daeva*-Verehrer) als Hausgenossen gastlich aufnimmt – sei es infolge eines Versprechens oder gegenseitiger Verträge (also infolge eines Gastvertrags) – einen aus edlem Geschlecht (...) dann soll er es seiner Familie sagen, um ihn vor Bluttat zu schützen.« (Yasna 46.5)

Mit dieser Ersetzung der Begriffe Vertrag, Gastlichkeit, gerechter Anteil durch den Begriff Weisheit, die mittels der Wahrheit, guten Denkens, heilvollen Wollens usw. wirkt, hat Zarathustra einen entscheidenden Schritt getan: Er hat die alte *asura*-Religion aus der Sphäre der Magie in die Sphäre der Sittlichkeit hinübergehoben. Das bedarf einer kurzen Erläuterung.

Nach uralter, weltweit verbreiteter, aber gerade im indo-iranischen Alterum immer wieder bezeugter Anschauung, wohnt der Wahrheit eine mächtige Zauberkraft inne. Ich erinnere etwa an das Ordal: die des Ehebruchs beschuldigte Frau, die ihre Unschuld wahrheitsgemäß beteuert, wird von dem glühenden Eisen, das sie in die Hand gelegt bekommt, nicht verbrannt; der unter das Wasser getauchte Mann, der wahrheitsgemäß eine Anklage abstreitet, ertrinkt nicht usw. Diese magische Kraft der Wahrheit wirkt im Eid: wer falsch schwört, wird etwa vom Blitz erschlagen oder verursacht den Tod von Verwandten. Sie wirkt aber auch im feierlichen Versprechen, das bei Abschluß eines Vertrags, bei Begründung eines Gastfreundschaftsverhältnisses, bei der Inanspruchnahme einer durch ein Geschenk zu belohnenden Dienstleistung gegeben wird. Die urarischen Götter Mitra und Aryaman sind ursprünglich Personifizierungen solcher von der Wahrheit ausgehenden Zau-

berkräfte: nicht aus Treue, nicht aus sittlicher Einsicht, nicht aus tugendhafter Gesinnung hält man seinen Vertrag, spricht man beim Eid die Wahrheit, sondern weil man Furcht hat vor den schrecklichen magischen Folgen eines Vertragsbruchs, eines Meineids. Der Mensch hat im Rahmen dieser Weltanschauung gar keine Wahl, Furcht und Hoffnung diktieren sein Verhalten.

[34]Das ist ganz anders bei Zarathustra. Für ihn ist geradezu charakteristisch der Gedanke, daß die Seele oder der Mensch selbst zu entscheiden, eine Wahl zu treffen hat:

> »Hört mit euren Ohren das Beste, betrachtet mit klarem Denken die beiden Wahlmöglichkeiten, die zur Entscheidung stehn ...« (Yasna 30.2.)
> »Zwischen diesen beiden (dem heilvollen Wollen und dem schadentuenden Wollen) haben sich richtig entschieden die Guthandelnden, nicht die Schlechthandelnden ...« (Yasna 30.3) usw.

Der Mensch handelt also nicht unter dem Zwang der Furcht vor magischen Gefahren, sondern in freier Wahl, wie auch der Prophet selbst sich in freier Wahl für Ahura Mazdā entschieden hat. Damit die Wahl wirklich frei sein kann, muß natürlich die Möglichkeit einer andern Wahl gegeben sein. Zarathustra schafft sie, indem er den guten Kräften, durch die Ahura Mazdā wirkt, in strenger Symmetrie böse Kräfte entgegenstellt: dem heilvollen Wollen – das schadentuende Wollen (*ahra mainyu*, später *Ahriman*); dem guten Denken – das schlechte Denken; der Wahrheit – die Lüge; der guten Herrschergewalt – die böse; der heilvollen Willigkeit – den Aufruhr.

Wir erhalten so die schon seit dem Altertum dem gebildeten Europa als charakteristisch erscheinende dualistische Gliederung des Alls im Zarathustrismus. Denn wie die sittlichen Verhaltensweisen zerfallen Geschöpfe und Schöpfung in zwei sich symmetrisch entsprechende Hälften (noch nicht ausdrücklich bei Zarathustra): eine gute, von Ahura Mazdā geschaffene Schöpfung und eine böse, von Ahriman geschaffene.

Unter den *asura* des Alten Indien ist es der *asura Varuṇa* 'Herr Wahrheitswort', wie ich übersetze, der in der Rolle des Schöpfergottes die Welt durch wahre Verheißungen und die ihnen innewohnende magische Kraft schafft. Ich zitiere aus dem Rigveda:

> »Verständig sind durch seine Größe (die Größe des Herrn Wahrheitswort) die Geschöpfe, der da auseinandergestemmt hat die beiden breiten Antlitze (d.h. Himmel und Erde): Er hat das sich erhebende, hohe Himmelsgewölbe zweifach vorwärtsgestoßen, das Nacht- (und das Tages-) Gestirn, und er hat die Erde ausgebreitet.« (Rigveda 7.86.1)

[35] »Wahrheitswort hat die Pfade gebahnt für die Sonne (auf denen sie aus der Finsternis auf die Tagesbahn tritt), wahrheitssprechend (also, indem er das schöpferische Urversprechen gab) hat er die großen Bahnen für die Tage (die Bahnen, auf denen die Sonne über den Taghimmel zieht) geschaffen.«
»Der Wind ist dein Atem. Er hat den Raum durchtönt ... zwischen Himmel und Erde: Alle deine Schöpfungen, Wahrheitswort, sind freundlich ...« (Rigveda 7.87.1,2)

Bei Zarathustra ist der Schöpfer natürlich Mazdā Ahura 'Weisheit, der Herr' (Yasna 44.3-5):

> »Das frage ich dich, sag mir's richtig, o Herr: Wer ist durch Zeugung der Urvater der Wahrheit? Wer hat den Pfad der Sonne und der Sterne geschaffen? Wer ist's, durch den der Mond bald wächst und bald abnimmt? Dies eben, Weisheit, und anderes will ich wissen.
>
> »Das frage ich dich, sag mir's richtig, o Herr: Wer festigte die Erde unten und den Wolkenhimmel, daß er nicht herabfalle? Wer schuf Wasser und Pflanzen? Wer schirrte dem Wind und den Wolken ihre Gespanne? Wer ist, Weisheit, der Schöpfer des guten Denkens?
>
> »(...) Welcher Werkmeister hat Licht und Finsternis erschaffen? Welcher Meister hat den Schlaf geschaffen und das Wachen? Wer ist's, durch den Morgen, Mittag und Nacht geschaffen sind, die den Verständigen an sein Ziel erinnern?«

Die schöpferisch wirkende magische Kraft der Wahrheit wird also hier 'Weisheit, dem Herrn' zugeschrieben, höchst bezeichnender Weise in seiner Eigenschaft als 'Urvater der Wahrheit'. Wer wird den Gedanken abweisen, daß hier alter Wein in neue Schläuche gefüllt ist?

Die Frage, inwieweit der hier als Schöpfergott, der nicht nur das Licht, sondern auch die Finsternis geschaffen hat, gefeierte Ahura Mazdā nun doch auch für das moralisch Böse verantwortlich sein müßte, stellt sich dem Propheten nicht. Er ist ein systematischer und zugleich emotioneller Denker, der eine großartige Schau verkündet, der die Welt in kräftigem, symmetrisch verteilten Schwarz-Weiß sieht. Er ist kein theologischer Grübler, dem sich die Frage der Gottesrechtfertigung in ihrer leidigen Aporie aufdrängt.

[36] Das 'heilvolle Wollen' und das 'schadentuende Wollen', die beiden Geister Spənta Mainyu und Ahra Mainyu waren eben für Zarathustra in aller Entschiedenheit und Klarheit von allem Anbeginn schon da und standen sich immer schon gegenüber:

> »Nun will ich verkünden die beiden uranfänglichen Wollenskräfte (Geister) der Welt, von denen die (der) Heilvolle also sprach zu der (dem) Schadentuenden: Nicht sind uns gemeinsam Denken, noch Worte, noch Kräfte, weder die Wahlentscheidungen, noch Gesprochenes, noch Taten. Weder unsere geistigen, noch unsere materiellen Seelen stimmen zusammen.« (Yasna 45.2)
>
> »Von diesen beiden Wollenskräften (Geistern) wählte sich die (der) lügenhafte das ganz Schlechte zu tun, die Wahrheit aber wählte sich das sehr heilvolle Wollen ...« (Yasna 30.5)

Es ist natürlich unmöglich, in einem solchen kurzen Abriß eine vollständige Analyse des Systems des Zarathustra zu geben. Manches, auch Wichtiges, mußte ungesagt bleiben. Hinzufügen will ich nur noch einen Hinweis auf die religionsge-

schichtlich bedeutsame Tatsache, daß Zarathustra ein Endgericht kennt, ein Gedanke, der ihm durch die ererbte Religion nicht nahegelegt war – ein Endgericht, bei dem der Gute, der Wahrhaftige belohnt wird: aber dem Lügenhaften wird '»Wehe!« sein letztes Wort sein' (Yasna 53.7).

Was ich zeigen und zum Bewußtsein bringen wollte, ist Zarathustra als sittliche Persönlichkeit, die kämpferisch und entschieden, und ohne angekränkelt zu sein von grüblerischen Zweifeln, für das, was ihm als selbstverständlich 'gut' scheint, eintritt, und das, was ihm 'böse' erscheint, bekämpft: 'ein wahrer Feind dem Lügenhaften, aber eine kräftige Stütze dem Wahrhaftigen'. Als Reformator ruft er: Fort vom ritualistischen Denken, das zur Schlachtung von Tieren führt, also nicht 'gut' sein kann, und hin zur freien Wahl und zum Bekenntnis des sittlich Guten. Seine große Tat: die Einsetzung von Weisheit als höchstem Herrn. Denn die Weisheit erkennt, was wahr und was unwahr ist, was frommt und was schadet, und sie führt zum Frieden und seinem Glück: »Ich habe dich, Weisheit, erkannt als den Urvater der Wahrheit«.

Die Anhänger des Zarathustra haben sich selbst seit ältester Zeit als 'Mazdā-Verehrer' bezeichnet. Mit gutem Grunde offenbar: Wenn [37]Zarathustra die Figur des Ahura Mazdā nicht selbst geschaffen haben sollte - daß er es getan hat, scheint mir allerdings die bei weitem wahrscheinlichste Annahme – so ist er doch ganz gewiß derjenige, der ihn herausgehoben hat aus einer Gruppe, ihn als den einen großen Gott gefeiert und ihn zum Schöpfergott gemacht hat. Kaum ein Vers in seinen Liedern, in dem Ahura Mazdā nicht angerufen oder genannt ist.

Als ein Anhänger des Ahura Mazdā erscheint nun auch einer der großen Herrscher Irans, Darius der Erste, der Große (reg. 521-486 v.Chr.). Das kann aber nur heißen, daß er ein Zarathustrier war, wenn er auch auf seinen Keilinschriften den Propheten selbst nicht nennt (wozu auch gar kein Anlaß war). Darius hat bekanntlich das von Kyros dem Zweiten, dem Großen (559-529), gegründete iranische Weltreich, das nach dem plötzlichen Tod seines Nachfolgers Kambyses zu zerfallen drohte, wiederhergestellt – im Kampf gegen neun Usurpatoren, in 19 Schlachten, die er in einem Jahr schlug und alle gewann. »Ahura Mazdā« – so sagt Darius in einer seiner Inschriften –

> »Ahura Mazdā ist ein großer Gott, der diese Erde geschaffen hat, der jenen Himmel geschaffen hat, der das Friedensglück den Menschen geschaffen hat, der Darius zum König gemacht hat, zu einem König unter vielen, einem Herrn von vielen ...«

Immer wieder beruft er sich auf Ahura Mazdā, der ihm Hilfe gebracht habe, und zwar mit echt zarathustrischer Begründung: er versteht sich, insofern er der nächste Verwandte des sohn- und bruderlos verstorbenen Kambyses ist, als den legitimen König in Persien, Herrn der Länder, Herrn des Großreichs mit seinen 23 Provinzen, reichend von Ägypten bis zum Indus, von den Skythen im Norden Irans bis nach Äthiopien. Seine Widersacher aber sind Lügner: angefangen von jenem Magier Gautama, der da

«log und sprach: Ich bin Smerdis, der Bruder des Kambyses«,
lügen sie alle, sind sie alle 'falsch' und 'vertragsbrüchig':
»Da flehte ich zu Ahura Mazdā. Ahura Mazdā brachte mir Hilfe«.

Darius kennt zwar noch andere, nie bei Namen genannte, Götter neben Ahura Mazdā (unter ihnen die Hausgötter seiner Familie). Aber bezeichnenderweise braucht er nicht das Wort *daeva*, sondern *baga*, den Namen eines der alten ererbten *ahura*, der also hier zum Wort für 'Gott' geworden ist.

[38] Damit befindet sich Darius natürlich in einem gewissen Widerspruch zu Zarathustra, der neben Ahura Mazdā keine anderen Götter nennt oder gar anruft, sie allerdings auch nicht ausdrücklich leugnet: Ein formuliertes Bekenntnis zum strikten Monotheismus, wie es z.B. für den Islam charakteristisch ist, findet sich bei Zarathustra nicht. Auch hat er ja nicht einmal die Existenz der *daeva*, wie ich schon bemerkte, schlichtweg verneint, sondern sie nur als 'schlechte Herrscher' verdammt. Aber dem Wesen, der grundsätzlichen Denkrichtung nach, war Zarathustra Monotheist.

Darius befindet sich jedoch nicht im Widerspruch zu den späteren Zarathustriern, deren Gedichte uns in den jüngeren Teilen des Avesta, ihrem heiligen Buch, überliefert sind. Wie bei Darius gibt es hier andere Götter neben Ahura Mazdā, bezeichnet zwar nicht mit dem Namen *baga*, wie bei Darius, sondern mit dem Wort *yazata* 'Verehrungswürdige' (das Wort lebt fort im Neupersischen *īzad* 'Gott'). Es finden sich hier mehrere Götter aus dem vorzarathustrischen Glauben – in aller Regel aber keine *daeva*, die vielmehr als böse Dämonen erscheinen, wohl aber begegnen hier alte *ahura*: Mithra und Airyaman. Auch der alte Kultus scheint wieder erstarkt und mitsamt Tieropfern und dem von Zarathustra abgelehnten Rauschtrankopfer in den Zarathustrismus eingedrungen zu sein. Offenbar war doch die alte Volksreligion stark genug, der Priesterschaft dieses Zugeständnis abzuringen.

Unter diesen teils alten, teils neugeschaffenen Götterfiguren des jüngeren Zarathustrismus ist für uns die interessanteste der Gott Mithra. Mithra ist die iranische Form des alten, auch im ältesten Indien lebendigen Mitra, des alten Gottes 'Herr Vertrag'. Er wird in einem umfangreichen, über 100 Verse enthaltenden Gedicht des Jung-Avesta verherrlicht, und zwar in einer Weise, die wenig wirklich Zarathustrisches hat.

Zarathustrisch ist nur die Einkleidung und einige leicht als aufgeklebt erkennbare Züge:

> »Es sprach Ahura Mazdā zu Spitama Zarathustra: Darauf, als ich Mithra schuf, da schuf ich ihn so groß an Verehrungswürdigkeit, so groß an Anbetungswürdigkeit, wie mich selbst, den Ahura Mazdā (...)« (Yt. 10.1)

[39] Aber das Wesen des Gottes ist ganz so, wie wir es erwarten würden, wäre der Prophet nie aufgetreten. Was uns hier entgegentritt, ist der Gott 'Vertrag' in seiner Rolle des Helfers des Vertragstreuen und Bestrafers der Vertragsbrüchigen: Er er-

schlägt sie, er vermischt ihre Knochen, ihre Haare, ihr Blut mit dem Staub der Erde. Er zerstört das Haus, den Gau, das Land des Vertragsverräters. Teilweise, und das scheint ganz altertümlich, wirkt er wie ein magischer Bann, indem er die Vertragsbrüchigen und ihre Reitpferde lähmt, ihre Speere vom Ziel ablenkt, den Atem ihrer Flüche auf sie selbst zurückwehen läßt. In seiner Begleitung, wenn er selbst als kämpfender Krieger auftritt, findet sich der alte Gott 'Sieg', in Gestalt eines wilden Ebers vor seinem Streitwagen daherstürmend.

Der Kult des Mithra muß also noch stark und lebendig gewesen sein im Iran der späteren Achämenidenzeit, also etwa um 400 v.Chr. Daß er noch lange geblüht hat, beweist die Ausbreitung des Mithras-Kultes in der Zeit seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert im römischen Weltreich, wo er als Mysterienkult – getragen von den römischen Legionen – ein überaus kräftiges Leben in Männerbünden gespielt hat. Die Zwischenstufen zwischen dem alten Mithra und dem *Sol invictus* genannten späteren Mithras, von dem wir fast nur Bildwerke und kaum erklärende Texte haben, sind uns leider nicht faßbar.

Der Zarathustrismus selbst hat in Iran geblüht bis zum Jahr der muslimischen Eroberung (671 n.Chr.), die ihm ein Ende setzte. Auf die Dauer blieb nur ein kleiner Teil der Zarathustrier in Iran zurück. In den Städten Yazd und Kerman am Südrand der großen Salzwüste haben sie sich bis auf den heutigen Tag gehalten, schmelzen jetzt aber doch sehr zusammen. In der Hauptstadt Irans, Teheran, existiert heute wieder eine Zarathustriergemeinde von etwa 15000 Köpfen. Der Hauptteil der Zarathustrier, also derjenigen, die nicht zum Islam übertreten mochten, ist nach Indien ausgewandert. Ihr Hauptsitz ist das westliche Indien, nördlich von Bombay, insbesondere Bombay selbst. Die Gemeinde beziffert sich auf 150000-180000 Seelen.

Die Schar der Zarathustrier ist also sehr zusammengeschmolzen. Aber die Botschaft des Zarathustra bleibt hörenswert auch für Nichtzarathustrier: Das Gute wollen, gut handeln und denken, die **[40]** Wahrheit sprechen, gut herrschen und gehorchen – wir würden sagen: Eine gerechte, auf gutem Willen aufgebaute und durch ihn erhaltene soziale Ordnung – führen zu Frieden und Wohlstand. Alles fließt aus vernünftiger Einsicht, von Zarathustra sublimiert als göttliche Weisheit, die er als Ahura Mazdā personifiziert. Aber mit dem Vertrauen auf die göttliche Weisheit ist es nicht getan. Damit das Gute den Sieg davonträgt, bedarf es der tatkräftigen Wahlentscheidung des Menschen. Er hat die wichtige Aufgabe, durch sein Denken, Reden und Handeln das Böse zu vernichten und das Gute, das Ahura Mazdā will, praktisch durchzusetzen.

Aus mittelpersischer Zeit haben wir Nachrichten über einige zarathustrische Sekten. Die bemerkenswerteste ist wohl der sogenannte Zervanismus, abgeleitet von dem Wort *zervān* 'die Zeit'. Es ist diese Sekte, die Antwort gibt auf die von Zarathustra offengelassene Frage, wie das Böse erschaffen wurde. Der Schöpfergott ist hier nicht Ahura Mazdā, sondern eine sozusagen neutrale Größe, die als letzte

Einheit über allem steht, eben die Zeit, aus der alles hervorgeht, die alles umfaßt und in der alles endet. Aus der Zeit stammt Ahura Mazdā (*Ormuzd* in der späteren Aussprache) und der schadentuende Geist Ahra Mainyu (*Ahriman* in der späteren Aussprache).

Einer Bemerkung bedarf schließlich noch der sogenannte Manichäismus, eine sich als übernational verstehende religiöse Lehre, also eine 'Weltreligion', begründet von dem Theosophen Mani, geb. 215/16 n.Chr., als Märtyrer hingerichtet 273. Der Manichäismus hat im wesentlichen seinen Ursprung in einem gnostisch-spekulativen System, entstammt also nicht eigentlich der iranischen, sondern der hellenistischen Welt, er enthält vornehmlich aramäisch-christliche Elemente. Wir kennen ihn vor allem aus Schriften seiner Gegner. Das waren einmal die Christen – unter ihnen hervorragend der Kirchenvater Augustin (354-430), der, selbst ehemaliger Manichäer, ihn nach seiner Bekehrung zum Christentum aufs heftigste bekämpfte. Zum andern wurde er angegriffen von muslimischen Gelehrten. Er ist schließlich erlegen, nachdem er etwa 1000 Jahre gelebt hatte. Neue Quellen des Manichäismus sind erschlossen worden durch erst in unserem Jahrhundert gefundene und entzifferte mitteliranische Handschriften aus Turkestan, wo er Mission getrieben hat (neben **[41]** dem Buddhismus). Hier sind auch einige von Mani selbst verfaßte Schriften, oder Fragmente davon, aufgetaucht, aus denen zum Beispiel klar hervorgeht, daß er sich als Nachfolger der ihm jedenfalls dem Namen nach bekannten großen Propheten oder Religionsstifter oder deren Erfüller betrachtet. Er bezeichnet sich hier als Metrak (d.h. er identifiziert sich mit 'Maitreya', dem zukünftigen buddhistischen Welterlöser, dem letzten Buddha, der kommen wird), er nennt sich aber auch den Parakleten, den 'Beistand', den Jesus von Nazareth seinen Jüngern zu senden verspricht; und schließlich sagt er ausdrücklich:

»Ich bin das Feuer, das Zarathustra aufgeschichtet hat«.

BHARTṚHARIS ALLEGORIE VOM SCHICKSALSWÜRFELSPIEL

I

In Zeile b des Verses (*śārdūlavikrīḍita*) Mṛcch. I 32 heißt es:

phullāṃ nāmyati vāyaso 'pi hi latāṃ yā nāmitā barhiṇā

„auch die (verächtliche) Krähe läßt ja die erblühte Liane sich neigen (verneigen), die der (edle) Pfau sich neigen (verneigen) läßt".

Die ungrammatische Form *nāmyati* steht ohne Zweifel für das Kaus. *nāmayati*, verdankt also ihre Existenz metrischem Zwang. Man kann das hinnehmen mit Berufung auf den bekannten Grundsatz: *api māṣaṃ maṣaṃ kuryāc chandobhaṅgaṃ tyajed girām*. In der Not frißt der Teufel Fliegen und verschluckt der Dichter Silben.

Allein, es gibt eine Reihe ähnlicher Fälle, in der die Folge Konsonant (*K*) *-ayā-* im Innern des Wortes zu *Kyā-* vereinfacht ist. Sie sind zwar nicht in hochklassischer Kunstdichtung aufzutreiben, wohl aber in der epischen und dieser nahestehenden Sprache, gerade auch in der Spruchdichtung. Obgleich ich über keine umfänglichen, auf systematischer Durchforschung beruhenden Sammlungen verfüge, darf ich einige hierhergehörige, zufällig gemachte und notierte Beobachtungen vorlegen, in der Hoffnung, daß sie ausreichen, die scheinbar vollständig willkürliche Form *nāmyati* rational zu begründen: als eine, gewiß im gesprochenen Sanskrit wurzelnde, „Allegroform". Die Erkenntnis des Prinzips (*-Kayā-* gelegentlich > *-Kyā-*) dürfte zudem mehrfach für die Beurteilung der Überlieferungsgeschichte – immer wieder versuchen Abschreiber die „Allegroformen" zu beseitigen – und gelegentlich auch für das Textverständnis von Nutzen sein.

Yājñav. 2.296ab:

abhakṣyeṇa dvijaṃ dūṣyan daṇḍya uttamasāhasam

„Wer einen Brahmanen mit nicht zu essender Speise verdirbt (verunreinigt), ist mit äußerster Härte zu strafen."

dūṣyan also „Allegroform" für *dūṣayan*.

Der Kommentar der NSP-Ausgabe (1949) erklärt: *dūṣya dūṣayitvā*, beseitigt also die Unform *dūṣyan*. Mit wenig Glück allerdings. Denn auch ein Absolutiv *dūṣya* ist nicht hochklassisch (wenn auch in der Sprache der Smṛti nicht unerhört), ergibt zudem eine unkorrekte Konstruktion: der Agens des Strafens (König oder Richter) und der Agens von *dūṣya* sollten identisch sein, nicht aber das Objekt des Strafens (der

Sünder) und der Agens des Absolutivs. Einige Handschriften (gemäß NSP-Ausgabe, Anm.) gehen daher noch weiter als der Kommentar, indem sie umdichten: *dvijaṃ pradūṣyābhakṣyeṇa* ... (formal korrekt), oder *abhakṣyair dūṣayan vipram* (formal und syntaktisch gänzlich einwandfrei).

Rām. (Baroda) 3.10.70a

abhivādaye tvā bhagavan

„Ich begrüße dich, Ehrwürdiger."

Zu sprechen ist **abhivādye*, also die „Allegroform", die von der Überlieferung gegen das Metrum durch die *śuddha*-Form ersetzt wurde. Eine umdichtende Variante hilft ab, indem sie das hypermetrische *abhivādaye* durch metrisch stimmiges *āmantraye* ersetzt.

In Übereinstimmung mit einer ausdrücklichen Vorschrift Pāṇinis (4.1.58) heißt die von Rāma zurückgewiesene und strafend mißhandelte Dämonin: *Śūrpaṇakhā*. So durchweg in Rām. 3, wo ihre Geschichte erzählt wird. Der Instrumental allerdings lautet zweimal *Śūrpaṇakhyā*: Rām. (Baroda) 3.21.1, 3.16.12. Dies die „Allegroform" für erwartetes *Śūrpaṇakhayā*.

In diesem Fall fehlt jede Spur eines Versuchs, sich der unerwarteten Form zu entledigen. Verständlicherweise. Der Instrumental *śurpaṇakhyā* läßt sich ja leicht auffassen als zu einem Nominativ *śūrpaṇakhī* gebildet, der der allgemeinen Vorschrift (*utsarga*) des Pāṇini (4.1.54) entspricht, wenn man sich über die spezielle Ausnahme (*apavāda*: 4.1.58) hinwegsetzt. In der Tat begegnet später gelegentlich der Name als *Śūrpaṇakhī*: in der bengalischen Rezension des Rām. (Gorresio) 6.82.103 f., in Versen also, die den anderen fehlen, liest man *Śūrpaṇakhīhataḥ* und *Śūrpaṇakhyāḥ sakāśāt*; in Bhāg.Pur. 9.10.4: *Śūrpaṇakhī* – eine Neubildung, die gewiß von der „Allegroform" des Instrumentals *Śūrpaṇakhyā* ausging. In den von der Baroda-Ausgabe benutzten Hss. steht übrigens den von Gorresio rezipierten Lesungen ein *Śūrpaṇakhāhataḥ* und ein *Śūrpaṇakhāsakāśāt* gegenüber (Rām. Baroda, Anhang zu 6, S. 1042, Z. 56, 58). Gorresios Formen sind sicherlich als die *lectiones difficiliores*, die zudem durch das Bhāg.Pur. gestützt werden, zu bewahren.

Rām. (Baroda) 3.41.6ab:

asya māyāvido māyāmṛgarūpam idaṃ kṛtam.

Die mir vorliegende Benares-Ausgabe (Chowkhamba 1957) bietet: *māyā mṛgarūpam*. Beide Auffassungen: „diese Zaubergazellengestalt dieses zauberkundigen [Mārica] wurde geschaffen" (Baroda), „diese Gazellengestalt wurde als ein Zauber des Zauberkundigen geschaffen", sind anstößig: *kṛtam* ohne einen Instrumental des Agens oder des Mittels klappt funktionslos nach. Ohne Anstoß wäre: „dies ist eine Zaubergazellengestalt des ...", oder: „diese Gazellengestalt ist ein Zauber des ...".

Mehrere Varianten helfen ab, indem sie einen Agens-Instrumental schaffen: statt *asya māyāvido* heißt in T 1.2 *manye māyāvidā*, in M 2 *adya māyāvinā* „von diesem zauberkundigen [Mārica] wurde diese Zaubergazellengestalt sich geschaffen (angenommen)". Am gefälligsten liest sich, weil sie nämlich das überflüssig erscheinende *māyā* beseitigt, die Umdichtung in Ś 1, D 1.2:

vyaktaṃ māyāvidānena mṛgarūpam idaṃ kṛtam

„offenbar ist diese Gazellengestalt von diesem zauberkundigen [Mārica] sich geschaffen (angenommen) worden".

Die von solchen Textverbesserern bemerkte Schwäche der Konstruktion der von der Mehrheit gebotenen Lesung (in Baroda und Benares als bestbeglaubigt richtig rezipiert) läßt sich jedoch viel leichter und, wie ich meine, überzeugender beseitigen. Setzen wir voraus, daß *māyā* eine, etwa durch Verhören entstandene, alte orthographische Fehlleistung für ursprüngliches **māyyā*, also die „Allegroform" für *māyayā*, darstellt – man wagte eben nicht seinen eigenen Ohren oder auch Augen zu trauen –, dann ergibt sich:

„durch einen Zauber dieses Zauberkundigen wurde diese Gazellengestalt geschaffen (angenommen)".

Mahābhār. (Poona) 1.70.19c

anudarśayāṃ tataś cakre

Setzt man die „Allegroform" **anudarśyām* ein, verschwindet die metrische Überzähligkeit. Der Herausgeber, Sukthankar, hat mit Recht *anudarśayām*, obgleich es nur in wenigen Hss. erscheint, als beste Lesung rezipiert. Alle andern (*anudarśam*, *anudeśam* usw.) sind leicht als Glättungsversuche zu entlarven.

Mahābhār. (Poona) 12.258.34

pāṇibhandaṃ svayaṃ kṛtvā saha dharmam upetya ca
yadi yāpyanti puruṣāḥ: striyo nārhanti yāpyatām

„... wenn Männer (ihre rechtmäßigen Ehefrauen) wegschicken, (so ist zu sagen:) Frauen dürfen nicht weggeschickt werden."

Zur Sache vgl. z. B. Thieme, Kl. Schriften 468 ff. – Die Form, in der Nilakaṇṭha den Vers kommentiert, ersetzt *yāpyanti* durch *yāsyanti*, *yāpyatām* durch *yācyatām*. Das soll dann heißen: „Wenn Männer zu den Ehefrauen anderer (*strī-paradāra-*) gehn werden, verdienen sie nicht Ehrwürdigkeit (*yācyatā-pūjyatā*)." Willkürlicher zu konjizieren und gewaltsamer zu kommentieren ist kaum möglich. Ganz zu schweigen vom Zusammenhang, der vom Recht der Ehefrau auf Schutz und Unterhalt, aber keineswegs von ihrem, durchaus nicht allgemein anerkannten, Anspruch auf eheliche Treue handelt: wer „zu den Frauen anderer geht", versündigt sich gegen die fremde, nicht gegen die eigene Ehe. Motiv der Verschlimmbesserung ist gewiß nicht allein die „Allegroform" *yāpyanti* für *yāpayanti*, sondern auch die etwas harte

Konstruktion, die den Gedanken, den ich im Text durch einen Doppelpunkt angedeutet, in der Übersetzung durch eine parenthetische Hinzufügung ergänzt habe, unausgedrückt läßt.

Subhāṣitaratnakośa (ed. Kosambi und Gokhale, HOS 42, 1957) 817 (unter den Versen, die von der *asati*, der ungetreuen Frau, handeln):

udeti yasyāṃ na niśākaro ripus
tithir nu kā puṇyavatībhir āpyate
itīva duṣṭyā paridevite muhuḥ
kuhūkuhūr ity alam āha kokilaḥ

Wieder vermißt man bitterlich einen mit dem passiven Partizip (*paridevite*) konstruierbaren Instrumental des Agens. Statt dessen erhält man scheinbar einen Instrumental der Kennzeichnung (*lakṣaṇa*: Pāṇ. 2.3.21) von – sonst unbelegtem, wenn auch bildbarem – *duṣṭi-* f. „Verdorbenheit". Der Übersetzer (H. H. Ingalls, HOS 44, 1965, S. 524) versteht: „as she cries out in her wantonness" (wörtlicher: „wenn so mit Verdorbenheit geklagt wird"). Die Ausdrucksweise verliert ihren linkischen Charakter, wir erhalten den vermißten Agens-Instrumental, wenn wir uns entschließen, *duṣṭyā* als „Allegroform" für *duṣṭayā* zu verstehn:

„‚Gibt es eine Mondnacht, in der der Mond, ihr Feind, nicht aufgeht, welche durch (vergangenes, in einer früheren Existenz erworbenes) Verdienst gesegnete Frauen (als Lohn für ihr *puṇya*) erhalten können?' – wenn gleichsam mit diesen Worten eine verdorbene (untreue) Frau (die nachts unbemerkt zu ihrem Geliebten schleichen möchte) klagt, sagt der Kuckuck zur Genüge immer wieder (mit ausreichender Wiederholung, ‚kuhūkuhū' (*oder* ‚die Neumondnacht, die Neumondnacht')."

Wenigstens eine Handschrift hat die Anomalie der „Allegroform" vermieden, indem sie schreibt: *duṣṭāparidevite* „beim Jammern einer Verdorbenen". Man kann aber, wie gesagt, bei der Majorität der Hss. bleiben, ohne ein *duṣṭi-* f. zu erfinden und bei einem agenslosen *paridevite* zu landen.

II

Durch seine Ausgabe der dem Bhartṛhari zugeschriebenen Kurzgedichte (The Epigrams attributed to Bhartṛhari, Bombay 1948) hat sich D. D. Kosambi ein hervorragendes Verdienst erworben. An Hand des von ihm gesammelten, kollationierten und kritisch gesichteten umfangreichen Handschriftenmaterials – es ist zwar bei weitem nicht vollständig, aber offensichtlich durchaus repräsentativ – ist es endlich möglich, einen Überblick über die überaus bunte Bhartṛhari-Überlieferung zu gewinnen und den Wert einzelner Lesarten zu beurteilen. Durch ihn sind wir, weithin, erlöst von dem leidigen Zwang zu eklektischem Verfahren bei der Textherstellung, das nie zu einem kritische Ansprüche befriedigenden Ergebnis führen kann und nicht selten zu – nunmehr oft: nachweislich – falschen, die Eigenart der Ausdrucks-

weise und der Gedankenführung verwischenden Lesungen verführen muß, zum Triumph der glatten und flachen *lectio facilior*.

Aus Kosambis kritischem Apparat geht hervor, daß Bhartṛhari 171d (ich folge hier und sonst, soweit nicht anders vermerkt, natürlich Kosambis Zählung) in der südlichen Rezension (S) lautet:

kālaḥ kalyā bhuvanaphalake krīḍati prāṇisāraiḥ

in der nördlichen (N) aber:

kālaḥ kālyā saha bahukalaḥ krīḍati prāṇisāraiḥ

Die der Frühzeit europäischer Indologie entstammende Ausgabe von P. von Bohlen (Bhartriharis Sententiae, 1833) bringt die Zeile in der auch z. B. von O. von Boehtlingk (Indische Sprüche[2] III, 1873, Vers 5077) rezipierten Form (v. Bohlen 3.43d):

kālaḥ kālyā bhuvanaphalake krīḍati prāṇisāraiḥ[1]

Diese Fassung stellt eine Amalgamierung der beiden verschiedenen Rezensionen dar (N + S), die sich auf keine Handschrift berufen kann: ein charakteristisches Ergebnis des eklektischen Verfahrens.

Das gleiche gilt für die von H. Lüders seiner Erörterung (Würfelspiel-Philologica Indica 171) zugrunde gelegte Fassung:

kālaḥ kalyā saha bahukalah krīḍati prāṇisāraiḥ

Hier erscheinen S + N verquickt.

Unsere Aufgabe, die freilich erst jetzt, dank Kosambi, richtig gestellt und möglicherweise gelöst werden kann, muß es sein, zu untersuchen und zu entscheiden, ob die Fassung von S oder die von N ursprünglicher, also als die „echte" Fassung zu rezipieren, ist.

Kosambi hat sich für die Fassung von N entschieden, die eindeutig besagt:

„Kāla (ein Name des Śiva) spielt zusammen mit Kālī (seiner Gattin) unter vielen Künsten mit den Spielsteinen, die die Lebewesen sind."

Für die damit gegebene Auffassung scheint zunächst zu sprechen, daß, worauf Lüders l. c. hinweist, auch sonst gelegentlich (Mayūra bei Vallabhadeva, Subhāṣitāvali 123 bis 129; Kathā-Sarit-Sāgara 110.55, 121.99) Śiva beim Würfelspiel mit seiner Gemahlin geschildert wird. Śiva erscheint hier unter den Namen: *Tryakṣa, Paśupati*: Mayūra; *Hara, Vṛṣabhadhvaja*: Kathā S.S. 110; *Tryakṣa, Mahākāla* (dies insbesondere der Name des Gottes des berühmten Śivatempels von Ujjayinī): Kathā S.S. 121; seine

[1] *-śāraiḥ* für *-sāraiḥ* lasse ich als reines Orthographikum, das keine wirkliche Variante darstellt, unberücksichtigt.

Gemahlin als *Devī, Bhavānī*: Mayūra; *Devī, Gaurī, Śailasutā*: Kathā S.S. 110; *Devī, Cāmuṇḍā* (?)[8] Kathā S.S. 121.

Eine zwingende Parallele ist damit jedoch nicht gegeben. An den genannten Stellen ist ja immer von einem als wirklich gedachten Würfelspiel die Rede. In der Phantasie des Dichters – oder der von ihm eingeführten Person – spielt das göttliche Paar mit wirklichen Würfeln (Vallabhad. 123, Kathā S.S. 110) um den Sieg und praktische Einsätze: Śivas Mond (Vallabhad. 126); seinen Mond, seinen Bullen, sein Elefantenfell (Kathā S.S. 121.99). Es handelt sich um die Ausmalung eines Idylls aus dem himmlischen Eheleben, bei dem als Partnerin Śivas ursprünglich gewiß *Pārvatī* gedacht war, die menschlichste Form der Śivagattin, wie sie von Kālidāsa im Kumārasaṃbhava, insbesondere VII und VIII, und z. B. auf wohlbekannten Bildwerken auf Elefanta und im großen Ellora-Tempel erscheint, und kaum an *Cāmuṇḍā* oder *Kālī*. Nichts auch weist darauf hin, daß dies göttlicher Unterhaltung dienende Spiel, diese *pāśakalīlā* (Vallabhad. 129), von irgend einer schicksalhaften Bedeutung für die Welt der Lebenden ist.

In dem Vers des Bhartṛhari 171 handelt es sich keineswegs um ein als wirklich vorgestelltes Würfelspiel, sondern um einen Vergleich, ein Gleichnis, eine Allegorie. Der Spielende „schaukelt Tag und Nacht, läßt Tag und Nacht sich in abwechselndem Rhythmus bewegen" „wie, gleichsam wie zwei Würfel"; die Spielsteine sind die Lebewesen oder, wenn man das Kompositum *prāṇisāraiḥ* gemäß Panini 2.1.56 auflöst, „die Lebewesen wie Steine"; in der Fassung von S bewegen sie sich auf dem *bhuvana-*, der „leblosen) Welt, der Erdoberfläche", die „das Spielbrett" oder „gleichsam das Spielbrett" ist (*bhuvanaphalake*).

Dazu kommt ein weiteres. In S erscheinen die Verse des Bhartṛhari nicht nur, wie überall, in die großen Themenkreise Liebe (*śṛṅgāra*), Lebensklugheit (*nīti*) und (philosophische) Gleichgültigkeit (*vairāgya*) geordnet, sondern innerhalb dieser in kleinere thematische Gruppen (*paddhati*). Unser Vers (171) erscheint im „Gleichgültigkeitskapitel" (*Vairāgyaśataka*) in einer „*kālamahimā*" überschriebenen Gruppe (z. B. von v. Bohlen als 3.42–51 getreu übernommen), die sich aus den bei Kosambi als 169, 171, 151, 316, 154, 195, 175, 170, 200, 235 numerierten Versen zusammen-

[8] Es ist zumindest hochwahrscheinlich, daß die in Kathā S.S. 121.99 als Siegerin im Spiel mit Mahākāla genannte Devi mit der kurz zuvor genannten (89) Devī Cāmuṇḍā, die die im Spiel unterlegenen göttlichen „Mütter" über eine Würfelspielerregel belehrt und außerdem ausgezeichnet zu Śiva in seiner Form als Mahākāla paßt, identisch ist.

[9] Die ursprüngliche Anordnung, in der die bei Kosambi als 169–177 erscheinenden Verse in N gegeben werden, ist, wie sich ebenfalls mit Hilfe seiner Synoptic Chart feststellen läßt: 169, 170, 171, 172, 239, 347, 334, 173, 176, 174, 175, 325, 177.
Es ist ein rechtes Durcheinander, in dem auch ein Vers (334) erscheint (in allen N-*Hss.*, außer I, die ihn wie manchen andern Vers ganz wegläßt), der inhaltlich ins Nitiśataka gehört, wo er in allen S-*Hss.* (als 10) auch eingeordnet ist.

setzt, wie sich mit Hilfe von Kosambis „Synoptic Chart" (S. 39 ff.) mit geringer Mühe feststellen läßt[3]. In der Tat handelt es sich, wie die Überschrift verspricht, überall um das gleiche Thema, und zwar um „die Macht der Zeit" (*kāla-*: 169, 151) als Ursache aller Vergänglichkeit (169) und ihre Flüchtigkeit, die es verhindert, daß man sein Leben in irgendwie lohnender Weise nutzt (151, 316, 154, 195, 175) und die den raschen, stets betrüblich endenden Wechsel des menschlichen Schicksals zur Folge hat (170, 200, 235).

In diesem in S gegebenen Zusammenhang – auch in dem kürzeren von N, dargeboten durch die Verse 169–172 – erwarten wir doch mit keineswegs naiver Selbstverständlichkeit, daß, wenn auch in 171 die Rede ist von *kāla-*, auch hier *kāla* m. „Zeit"[4] gemeint ist – und nicht etwa *kāla-* „der Schwarze" (Name des Śiva in seiner Form als aus schwarzem Stein gehauener *liṅga*)[5]. Diese Erwartung scheitert allerdings kläglich, wenn *kāla-* mit *Kālī* „der Schwarzen" spielt, wie es N haben will: dann muß *Kāla-* „Śiva" gemeint sein.

Aber gerade das ist ja in S nicht gesagt. Denn man kann *kali*, zu dem *kalyā* als Instrumental gehören könnte, nicht, wie Lüders zu unterstellen scheint („spielt Kāla mit Kalī" o. c. 171), als Nebenform von *kālī* hinnehmen: sie wäre unerhört, nicht einmal durch metrischen Zwang, von dem hier ja gar keine Rede sein kann, motivierbar.

Natürlich kann es sich auch nicht um einen Instrumental von *kalī-* f. „Knospe" (bei Lexikographen; das übliche Wort ist *kalikā*) handeln.

Es bleibt nur übrig, *kalyā* als „Allegroform" für *kalayā*, Instrumental von *kalā*, aufzufassen. Sie reiht sich aufs glatteste den oben (I) diskutierten und als solche etablierten „Allegroformen": *nāmyati*, *dūṣyan*, **abhivādye*, *Śūrpaṇakhyā*, **anudarśyām*, *yāpyanti*, *duṣṭyā*, an.

„Zeit spielt mit Kunst" ergäbe sich dann zunächst. *Kālyā* in N wäre eine alte Konjektur, motiviert durch den Wunsch, die grammatische Unform *kalyā* zu beseitigen, als solche den oben (I) passim erwähnten Versuchen, sich der „Allegroform" irgendwie zu entledigen, analog.

Aber auch die Lesung einer Reihe von S-Hss., die *kalyo* anstelle von *kalyā* bieten, läßt sich jetzt als solcher Versuch verstehn. Es gehört als Nom. zu *kalya-* „kunstreich, geschickt" (in Hem. an. und bei Medātithi als Synonym von *dakṣa-* „geschickt" aufgeführt): „Zeit spielt geschickt". Dem entspricht die Formulierung von N: *kālaḥ* ... *bahukalaḥ* „Kāla [spielt] unter vielen Künsten". In beiden Fällen: Konstruktion mit den Agens charakterisierendem Adjektiv statt eines die Handlung charakterisierenden Adverbs oder abverbialen Ausdrucks (*kalyā*).

[4] Zurückgehend auf ein älteres, rigvedisches, *kāra-* m. „Zeitpunkt".

[5] Zurückgehend auf ein älteres *kāḍa-*, wie LÜDERS, *Phil. Ind.* 553, gezeigt hat.

Nicht nur die Stimmigkeit des Zusammenhangs, in dem der Vers erscheint, ist damit gerettet, daß wir die Lesung von **S** als die ältere gegenüber **N** erkennen. Gerettet ist auch die Stimmigkeit der Allegorie selbst. Nicht ein Gott, von dem religiöses Denken doch voraussetzt, daß er plant, daß er das Geschehen nach seinem oft unerforschlichen, aber doch als sinnvoll motiviert postulierten Willen lenkt, sondern der sinnlose Zufall regiert. Nicht ein von den Himmlischen gesandtes Schicksal – ein *daiva-* n. –, das mit frommer Ergebung zu tragen wäre, sondern eine Serie blinder Würfelfälle ist das Prinzip des Lebensgeschehens: das ist die Erkenntnis, die den illusionslosen Denker, der das „Dennoch" religiöser Weltanschauung, die trotz allem an ein sinnvolles Schicksal glaubt, nicht akzeptiert, zur grundsätzlichen, extremen Gleichgültigkeit – eben dem *vairāgya-* – gegenüber allem, was ihm geschieht, führen muß. Denn auch die Tatsache, daß die jedem einzelnen widerfahrende Reihe von Zufällen beginnen kann und enden muß – nicht einmal sie bedarf göttlicher Zustimmung oder Zulassung. Ihre alleinige Voraussetzung ist die Zeit – jene allem Denken vorgegebene Begriffskategorie (*padārtha-*), von der man nur sagen kann, daß sie rasches, wechselndes, unentrinnbares Hintereinander, Geschehen, zuläßt, und die nur in allegorischer Ausdrucksweise als handelnd, „spielend", personifiziert erscheint.

Die Fassung der Zeile 171d in **N**:

Kālaḥ kālyā saha bahukalaḥ kriḍati prāṇisāraiḥ

hat eine Parallele in der von v. Bohlen angezogenen griechischen Gnome:

ἀεὶ γὰρ εὖ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι

„Immer fallen ja gut die Würfel des Zeus."

Zwar geht das Gottvertrauen der indischen Aussage nicht ganz so weit. Immerhin wird auch hier der spielende Gott als *bahukalaḥ* charakterisiert: er spielt „unter vielen Künsten", d. h. er ist geschickt, die Würfel so fallen zu lassen, wie er wünscht. „Geschickt [im Würfelspiel] zu siegen" (*vijaye kuśalaḥ*) erscheint Śiva auch bei Mayūra (Vallabhad. 123). Der Gelehrte, der *kalyā/kalyo* von **S** durch *kālyā* ersetzt hat, hat offenbar auf diese Qualifizierung nicht verzichten wollen und lieber den Verlust des allegorischen *bhuvanaphalake* in Kauf genommen. Er hat sehr nachdenklich konjiziert.

Streng genommen allerdings ist ein Gott, der den Fall der Würfel, wie immer, beeinflussen kann, kein Würfelspieler mehr. So hat auch Somadeva gedacht, wenn er in Kathā S.S. 110.55 von dem mit Pārvatī würfelnden Śiva ausdrücklich sagt, er spiele mit Würfeln *svakāryadattasvātantryaiḥ ... vaśagatair api* „denen Selbständigkeit im Bereich ihrer eigenen Aufgabe gewährt war, obgleich sie seinem (Śivas) Willen unterworfen sind" – sie sind also Dienern vergleichbar, denen im Bereich ihres besonderen

Auftrags Selbständigkeit gewährt wird, ihr Fall wird nicht durch den göttlichen Willen beeinflußt[6].

Unter den von v. Bohlen angezogenen Parallelen steht der Fassung von S

kālaḥ kalyā bhuvanaphalake krīḍati prāṇisāraiḥ

am nächsten wohl die Zeile des Horaz, carm. 3.29.50:

fortuna . . . ludum insolentem ludere pertinax

Diese hat jener gegenüber den gedanklichen Nachteil, daß der personifizierte Zufall (*fortuna*) fast schon tautologisch „darauf besteht, sein freches Spiel zu spielen", also der Zufall als Agens des Zufallsspiels erscheint.

Eine genauere Analogie bietet in Wahrheit Heraklit, frg. 80:

αἰων παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων. παιδὸς ἡ βασιληίη

„Zeit ist tatsächlich (ἐστι) ein Kind, ein spielendes, Brettsteine setzendes: ein Kind hat die Herrschaft."

Die Genauigkeit ergibt sich allerdings erst, wenn „spielend" als „mit Würfeln spielend, würfelnd" verstanden wird. Das ist aber sowieso notwendig, wenn παίζων nicht überflüssig und πεσσεύων sinnvoll sein soll: wer „Brettsteine setzt", „spielt" (im allgemeinen Sinn) sowieso, wer ohne zu würfeln „Brettsteine setzt", handelt planvoll. Denkt man nicht an ein Würfelbrettspiel, kommt man zu hintersinniger Überdeutung („orphisch") oder Plattheit (vgl. z. B. die bei E. Zeller, Philosophie der Griechen I [6. Auflage 1920, ed. W. Nestle] 807 Anm. 2 referierten und vorgetragenen Auffassungen: der Versuch, den Vergleich Ilias 15.360 ff. und Heraklits Allegorie zu harmonisieren, nutzt nicht, sondern schadet dem Verständnis).

[6] Der ganze Vers lautet:
krīḍantaṃ priyayā sākam akṣair akṣair ivecchayā
svakāryadattasvātantryair lolair vaśagatair api
„[Er sah den Mahākāla] wie er mit seiner geliebten Frau mit Würfeln spielte, die rollten, *beziehungsweise* lüstern waren, (*lolaiḥ*), wie Sinnesorgane (*akṣa-* n), denen, obgleich sie ihm botmäßig, *beziehungsweise* Diener, waren, aufgrund seines Wunsches, *beziehungsweise* des Wunsches ihres Gebieters, Selbständigkeit innerhalb ihrer eigenen Aufgabe gewährt worden war, *beziehungsweise* gewährt ist."
Der Vergleich (*upamā*) der Würfel mit den Sinnesorganen beruht zunächst auf der Doppeldeutigkeit von *lola-* „rollend" und „lüstern" (*śleṣa*); die poetische Identifikation (*rūpaka*) der Würfel mit Dienern auf beider bedingter Selbständigkeit. *lolaiḥ* muß auch in das *rūpaka* hineingenommen werden: (königliche) Diener pflegen „lüstern" (auf Bereicherung) zu sein. Die Ausdrücke *icchayā svakāryadattsvātantryaiḥ . . . vaśagatair api* auch in die *upamā*: die Sinnesorgane, auch wenn sie sich „unter der Gewalt (des Asketen) befinden", dürfen, wenn es sein Wunsch ist, d. h. wenn er sich nicht in der Versenkung befindet, in ihrem eigenen Geschäft (*svakārya-*), der nackten, keine Begierde erzeugenden Wahrnehmung, selbständig funktionieren.

Der Unterschied zwischen Heraklit und Bhartṛhari:

Heraklit formuliert die nachdenkliche Allegorie in kürzester und eben deshalb einprägsamer, wuchtiger Form, sozusagen als Gedankensplitter.

Der indische Dichter führt sie in allen Einzelheiten durch, er kleidet seine Wahrheit poetisch ein. Nicht ein beliebiges, sondern ein bestimmtes Würfelbrettspiel stellt er vor Augen. Es ist das „Tric-Trac" (englisch: *backgammon*), wie übrigens schon v. Bohlen richtig vermutet hat. Es geschieht beim Tric-Trac, daß auf einem „Feld" (*gṛha-*) bald ein „nicht-einzelner" (*anekaḥ*), bald ein „einzelner", bald „viele", und schließlich „kein einziger" Spielstein steht. Insbesondere charakteristisch ist der ungewöhnliche, deshalb in einigen Hss. durch den falschen Plural *anekāḥ* ersetzte, Ausdruck *anekaḥ*. Denn beim Tric-Trac ist es von Bedeutung, daß ein vereinzelt stehender Stein von einem gegnerischen aus seinem Feld verdrängt werden kann, ein nicht vereinzelt stehender aber einen gegnerischen am Betreten des Feldes hindert. Dies ist unsere heutige Spielregel, die aber schon bei Kaiyaṭa (zu Mahābhāṣya, ed. Kielhorn, II 373 Z4–6) in Versform zitiert wird:

sasahāyasya sārasya parair nākramyate padam
asahāyas tu sāreṇa parakīyena bādhyate.

anekaḥ und *ekaḥ* des Bhartṛhari in 171a entsprechen also dem *sasahāya-* und *asahāya-* des von Kaiyaṭa angeführten Verses[7].

Auch die Verwendung von gerade zwei Würfeln (171c) ist beim Tric-Trac sachgemäß[8].

Sämtliche Elemente des Spiels erhalten eine allegorische Funktion: die Spielfelder sind die Wohnstätten (*gṛha-*) der durch die Spielsteine repräsentierten Lebewesen (*prāṇin-*). Der Lauf des Lebens entspricht dem Spielgeschehen: Eheschließung („ein nicht-einzelner"), Geburt von Kindern („viele"), Vereinsamung („ein einzelner"), Tod („nicht ein einziger am Ende"). Die Anordnung folgt nicht einem zeitlichen Hintereinander, sondern stellt je einen Glücks- und einen Unglücksfall gegenüber: dem Eheglück – die Vereinsamung (a), dem Kindersegen – den Tod (b). Die zwei (verschiedenfarbigen) Würfel sind gleichsam Tag und Nacht (*rajanidivasau*), die Erdenwelt (*bhuvana-*): das Spielbrett (*phalaka-*), der Spieler: „Zeit".

Die Durchführung ist so anschaulich und treffend, daß man sie kaum – im Gegensatz etwa zu der des Verses 173 – als pedantisch beurteilen darf. Allerdings scheint sie an zwei Schwächen zu leiden, auf die der Vergleich mit Heraklit alsbald bringt.

[7] Man darf *anekaḥ* also, wenn es auch gefälliger klingt, nicht schlechtweg mit „viele" übersetzen, wie ich es gelegentlich selbst getan habe (*Kleine Schriften* II 420).

[8] THIEME, *Kleine Schriften* II, 423. Allerdings dürfte der bare Hinweis, daß mit zwei Würfeln gespielt wird, doch nicht genügen, um das in Frage stehende Spiel kurzerhand als Tric-Trac identifizieren zu können, wie ich l. c. Anm. 25 gemeint habe.

Ein vor sich hinwürfelndes und absichtslos Brettsteine setzendes Kind ist vorstellbar. Ein Tric-Trac-Spieler dagegen bedarf eines Partners. Er scheint in der von uns als ursprünglich vorausgesetzten Fassung **S** – nicht in der Fassung **N** – zu fehlen.

Ein zu seiner eigenen Unterhaltung spielendes Kind ist dem Verdacht enthoben, das „corriger la fortune" zu üben. Dem naiven Kind bei Heraklit steht anscheinend der „mit Kunst"/„geschickt" (**S**) oder „unter vielen Künsten" (**N**) würfelnde und Steine setzende Spieler bei Bhartṛhari gegenüber. So gut *bahukalaḥ* auf den Gott in **N** passen mag, der eben doch den Zufall zu lenken nicht immer Abstand nehmen wird, so wenig paßt *kalyā*/*kalyaḥ* auf die Zeit, die nur die Bedingung des Zufalls ist, aber ganz gewiß nicht, wie Zeus, dafür sorgt, daß „die Würfel gut fallen".

„Es läßt" auch dieses „Weh und Ach", auch dieses Doppelleiden, „aus einem Punkte sich kurieren": wir erhalten eine Partnerin für den männlichen Spieler „Zeit" (*kāla-* m.) und wir sind ledig des sinnstörenden, zumindest unnötigen, aller allegorischen Bedeutung baren Hinweises auf die „Kunst" des Spielers, wenn wir uns entschließen, *kalyā* = *kalayā* – nicht mit den Abschreibern und Umdichtern, die es teils (in einigen Hss. von **S**) durch *kalyaḥ* „geschickt", teils (in **N**) durch *bahukalaḥ* „unter vielen Künsten" ersetzen und damit als „mit Kunst" interpretieren, als Instrumental von *kalā* „Kunst" verstehen, sondern – als Instrumental von *kalā* „[ein bestimmter, verschieden definierter (vgl. PW s. v. 4)] kleinster Zeitteil" fassen.

„Zeit spielt mit der Sekunde (als Partnerin)"[9] – wie er Tag und Nacht wie Würfel behandelt – oder „zu jeder Sekunde"[10] was allegorisch meint: „in ununterbrochener, ewig und rasch wechselnder Folge".

Der Vers in der ursprünglichen, echten Fassung, wie ihn **S** bietet und wie er ohne jede Hilfe von **N** festgestellt werden kann, lautet und besagt also:

yatrānekaḥ kvacid api gṛhe tatra tiṣṭhaty athaiko
yatrāpy ekas tadanu bahavas tatra naiko 'pi cānte[11]
ittham cemau rajanidivasau dolayan dvāv ivākṣau
kālaḥ kalyā bhuvanaphalake kriḍati prāṇisāraiḥ

[9] *kriḍ* kann mit dem Instrumental des Partners mit und ohne *saha*, *sākam* usw. konstuiert werden (Belege: PW s. v. *kriḍ*). – Man braucht nicht gleich so weit zu gehn, wie der von Kosambi zitierte Kommentar (in G2.3), der *kalyā* mit *svapatnyā* erklärt. Das eigentliche Interesse der Bemerkung liegt darin, daß *kalyā* richtig als Bezeichnung der Spielpartnerin verstanden wird. Weiteres läßt sich ohne – mir natürlich unmögliche – Einsichtnahme in die Hss. – nicht entscheiden.

[10] Instrumental der Zeit, ursprünglich komitativ gemeint.

[11] *naiko 'pi cānte*: fast alle **S**-Hss. Die Lesung von **N**: *tatra cānte na caikaḥ* dürfte demgegenüber sekundär sein. Man hat wohl Anstoß genommen daran, daß das den

„In einer beliebigen Wohnstätte (*oder* auf einem beliebigen Spielfeld), wo ein nicht-einzelner [Lebender (*oder* Spielstein) sich befand], da befindet sich später ein einzelner, und wo ein einzelner, dort [befinden sich] darauf viele und am Schluß auch nicht ein einziger. Und so spielt „Zeit" mit der Sekunde [als Partnerin] (*oder*: zu jeder Sekunde), indem er („Zeit") Tag und Nacht wie zwei Würfel [in der Hand] schaukelt (*oder*: sich rhythmisch hin und her bewegen läßt) mit den Lebenden als Spielsteinen auf dem Spielbrett der Erdenwelt."

Der Vers hat zwei winzige formale Schwächen: die verschleppte Stellung von *ca* in b, die „Allegroform" *kalyā* in d, die aber nicht nur im Epos, sondern auch in der Spruchdichtung rechtfertigende Analogien hat. Inhaltlich ist er von bemerkenswerter Geschlossenheit: der ernste Gedanke vom Schicksalswürfelspiel ist mit Konsequenz zu Ende gerdacht; die Allegorie ist mit der Vollständigkeit durchgeführt, die für Vergleiche in der indischen Kunstdichtung charakteristisch ist. Diese wirkt hier nicht pedantisch erzwungen, sondern ist, wie in den besten Vergleichen hochklassischer Dichter, von scheinbar mühelos erreichter Eleganz. Sie hat eine wichtige Funktion: ihre Genauigkeit schenkt dem, von Heraklit nur als Skizze hingeworfenen, Gedankenbild Farbe und Lebhaftigkeit, einen Reichtum an Anschaulichkeit, der zum Nach-Denken und Nachdenken anregt.

N versucht die genannten formalen Schwächen zu beseitigen. Die Umdichtung der letzten Zeile schadet aber der Konsequenz des Gedankens, indem sie einen „kunstvoll" spielenden Gott einführt (was auch die Variante *kalyo* in S-Hss. tut), und der Vollständigkeit der Allegorie, indem sie das schöne Bild von dem „Spielbrett der Erdenwelt" auslöscht.

iti bhagavato Bhartṛhareḥ sarvaṃ siddham

Satz anknüpfende *ca* nicht dem ersten Wort folgt, wie es usuell wäre. Es ist jedoch eine neue Schwäche entstanden: das wiederholte *ca*. Im zweiten Fall steht es natürlich für *api*, was aber eigentlich auch nur unter metrischem Zwang möglich ist. Die Lesung von C hilft ab: *tatra cānte 'pi naikaḥ* (so statt sinnstörendem *caikaḥ* zu lesen!), die nun aber *api* an unerwarteter Stelle bringt.
Die eleganteste Besserung der Zeile in S wäre: *tatra caiko 'pi nānte*, die wohl der Fassung von M 2.3 zugrunde liegt: *tatra caiko 'pi cānte*, wo sinnstörendes *cānte* durch *nānte* zu ersetzen ist. Plump und unbefriedigend dagegen *tatra naiko vibhāti* in G 4.

MITHRA IN THE AVESTA

1. On the occasion of the first Mithraic Congress, held at Manchester, England, in the summer of 1971, I offered a paper on the concept of Mitra in Aryan belief. I concentrated on the methods of reconstructing certain features of the Proto-Aryan *Mitra* by comparing linguistic and conceptional coincidences in the pictures of the Rigvedic *Mitra* and the Avestan *Mithra*. Applying these methods, I tried to show that there are not only some specific particularities we can recognize as traits of Proto-Aryan *Mitra*, but that there is also a central idea that holds these traits together and makes them meaningful as parts of a whole, as details of a pattern. This idea is the sacredness of mutually exchanged solemn promises (e.g., pacts, contracts, treaties, covenants), the belief in this sacredness being based, essentially or, rather, exclusively, on the firm conviction that heavy punishment or, conversely, wonderful rewards will be administered by a supernatural power to whoever will not or will keep his contractual word. *Mitra* turns out to be—as A. Meillet first suggested and established in the beginning of this century—not a god of the sun or some other phenomenon of nature, conceived as a divinity, but the personification of this sacred concept 'contract, treaty,' designated in the *Rigveda* and in the *Avesta* by the appellative noun *mitra-*/*miθra-*. Throughout the *Rigveda* the god *Mitra* appears in the company of certain other gods, all of whom are equally recognizable as personifications of 'sacred' concepts: *Bhaga* 'god Share/Justice of distribution', *Aṃśa* 'god Lot/Equity of allotment', *Aryaman* 'god Hospitality', *Varuṇa* 'god Verity/True-Speech'.

2. Let us now concentrate on the god *Mithra* in the *Avesta* or, more specifically, on the picture that *Yasht* 10, the 'Mihr Yasht', sets before us. My intention is to supplement the diachronic discussion presented in my previous paper by a synchronic sketch. At the outset, however, it must be realized that the 'picture' *Yasht* 10 gives us is not an informative report, addressing people who do not know *Mithra*. Such a report would have necessarily been arranged systematically, giving fair and objective emphasis to each single point and its relative importance. *Yasht* 10 is, on the contrary, a commemorative description, addressing people who know the god and recalling the

facts in a subjectively chosen order, selection, and emphasis. Furthermore, this commemorative description is a poetic one, coloured by imagination and couched in glamourous language. Analysing the *Mihr-Yasht* requires some reorganization of the evidence by trying to bring the details of the text into a systematic order. It also involves an attempt to separate religious conceptions and poetic imagery or, in other words, to find the postulates of religious logic behind the creations and conceits of religious imagination.

Where an occasion offers itself, characteristics of Mithra will be compared with those of other gods. Such comparisons will, however, take an altogether different direction from those suggested in my first paper. Let me state here and now that the purpose of these comparisons is not to establish prehistoric or historic connections. On the contrary, I shall make my comparisons from a typological standpoint in order to reveal similarities of type that are of no historical consequence whatsoever, but due to analogous processes of thought observable throughout the world of man.

3. The *Miθra* of the *Mihr-Yasht* is a great and powerful god (*yazata-* 'worthy of worship'). He is an *ahura-* 'lord' (*Yt.* 10, 25; 69) like *Ahura Mazdā*, the God of Zarathushtra, and on several occasions he is treated as his equal.

He bestows great and wonderful blessings, and all the fundamental conditions for life and well-being seem to depend on him. Through him the waters rush down (from the mountains and the skies); through him the plants grow; he gives herds of cattle and men (sons and/or servants), progeny, swift horses, and 'broad cattle pastures.' He brings down great and disastrous calamities: he breaks in pieces houses, villages, and tribes; he smashes skulls, he mixes bones and hair and brains and blood on the ground of the earth, he destroys whole countries (18; 26, 72).

4. Blessings and disasters, however, are not distributed according to his whim, his is not an arbritrariness unfathomable by man: he is by no means an unpredictable tyrant. *Miθra's* blessings and disasters are dealt out according to one strict principle. As the *Yasht* does not tire of repeating—indeed it reemphasizes the point in practically every verse—*Miθra*'s blessings are for those who do not betray their contractual word, his disasters for those who do betray it (*miθradruj-*), who fight against their treaty-partners (*auuimiθri-*) and do not acknowledge the sacredness of solemn vows (*auruuaθa-*). The blessings sent by *Miθra* are rewards, the disasters are punishments for practical,

social or political, behaviour. Even when his punishments seem rather excessive, they are in strict relation to the crime committed: he punishes "with the killings of hundreds for the killing of fifty, with the killings of thousands for the killing of a hundred, with the killings of ten thousands for the killing of a thousand, with the killings of innumerable numbers for the killing of ten thousand" (43). Whether *Miθra* is 'enraged' or whether he is 'pacified,' he remains a benefactor of mankind, which cannot live in peace without truthfulness, without strict adherance to given promises, or without the reliability of contracts.

5. The particular nature of *Miθra*'s beneficence can be brought into relief by comparing him to other beneficent gods. Take as an example *Ardvi Sūrā Anāhitā* (Yt. 5). *Ardvi Sūra Anāhitā* is created as a benefactress of mankind and her specific function is to extend help. She does so on certain conditions: she must be worshipped with sacrifices, where animals—in particular, horses—are slaughtered, and her help is reserved only for those who themselves want to help others, for example, *θraetaona*, when he is about to slay *Aži Dahāka*, the demon of drought. She withholds her help when worshipped by *Aži Dahāka* himself, because he wants to depopulate the earth. But this is all: she does not deal out punishment of her own. She does not stand, like *Miθra*, for a socio-ethical idea, but for the belief in divine help to be granted to the pious who offer worship and sacrifices and to men of good will who act and fight for a good cause or for the benefit of others. She is, essentially, a divine benefactress of benefactors. She acts as a benevolent figure, hopefully and wistfully dreamt up in religious fairy tales, while *Miθra* incorporates a sacred concept, essential for society in real life.

6. *Ardvi Sūrā Anāhitā* does not help only men, but also women. She purifies the seed of men and the foetus, and also the milk of women (Yt, 5.1; 5). "Marriageable girls shall entreat thee (*viz.*, *Ardvī Sūrā Anāhitā*) for homes... for strong husbands" (87).

Miθra, on the other hand, is a god of men, and it seems only of men: he is a god of the lord of the house, the lord of the village, the lord of the tribe, the lord the country (*Yt.* 10. 17f.; 83f.). He comes to "the men who are truthful" (74), which in its context means 'to the men who are of the true (i.e., Zarathushtrian) religion'. Contrast what is said of *Airyaman* who, in this respect, resembles *Ardvī Sūrā, Anāhitā*: he is invoked to come to the men *and* to the women of Zarathushtra (*Yasna* 54.1).

Hospitality, over which *Airyaman*, 'god Hospitality,' watches likewise rests on a sacred contract, the contract between guest and host. It is, of course, a kind of domestic contract in the keeping of which women naturally play an essential role: the guest must be protected by the householder, but fed and made to feel comfortable by the womenfolk. It is a logical, expected consequence that *Airyaman* is invoked by men and women alike.

The contracts over which *Miθra* watches in the *Avesta* seem to be exclusively contracts between men (116) or between groups of men, more accurately, between men of authority who speak and act for their families, villages, tribes and countries (17f.; 84). It is therefore logical that *Miθra* is a god only of men. It may be remembered that *Mitra* in the *Rigveda* receives the attribute *priyatamo nṛṇām* (*Rigveda* 7.62.4) "most dear to men" and that the later Mithraic communities, composed exclusively of men, must be called 'Männerbünde'.

7. In order to exercise his function to protect the sacredness of treaties, the god Contract/Treaty must have certain properties and powers. He must be watchful and even omniscient in order to detect at once the breach of a contract. He must have the power to bless those who keep their treaties and the power to punish those who do not. Poetic imagination turns these abstract postulates into concrete, often picturesque assertions.

8. *Miθra* is "watchful" (*jagauruuāh-*) or, put more concretely, "without sleep" (*ax^{v}afna-*), picturesquely formulated as follows: 'the longhanded witch of sleep becomes frightened before him' (97). The *Rigveda* expresses this concept no less concretely: "*Mitra* looks at people without blinking" (3.59.1), that is, without closing his watchful eyes even for the fraction of a moment.

Miθra is "the observer" (54) and "guardian" (54) "of all creation, of the whole earth" (54, 103). More concretely, "he overlooks the whole country of the Aryans...all that is between heaven and earth" (13,95). More picturesquely, "his are broad outlooks" (7, etc.), "he looks from the high Harā mountain even before the sun rises... he has a house on the Harā from which he regards all corporeal life" (13; 50f.).

He is "omniscient" (*vispo-viduuāh-*). More concretely and picturesquely, "he is of ten thousand eyes," "of a thousand ears;" he has "spies, ten thousand in number." He is omnipresent: "his place is of the breadth of this earth," he is himself "of this breadth" (44; 95).

It seems necessary to warn against misunderstanding such imagina-

tive elaborations and concretizations of *Miθra*'s abstract properties as the continuation of an old mythology which would show that *Miθra* was originally some god of light or, as was also proposed, the divinized night sky. They are not half-obscured vestiges of a past mythology, but, rather, poetically created germs of a potential future mythology: we are observing mythology in the making.

9. *Miθra* has the power to defeat and punish those who "betray their contract first" (45), that is, those who are the first to break a contract, thereby forcing their partners also to break their contractual promises: they are those who "betray their contract/contractual word" (*miθra-druj-*), who "fight against their partners in contract" (*auuimiθri-*, *auuimiθranya-*, 20ff.; 101), who "are without vow" (*auruuaθa-*: 11), that is to say, who "do not acknowledge the sacredness of solemn promises." This power of *Miθra* manifests itself in a double way and is of two quite different types both of which again are elaborated by the poet:

Type A: *Miθra* has the power to lame:

"Thou bringest down terror to [the parts] of the very body of the mortals who do betray (lit., "who are not non-betrayers of") their contract/contractual word...thou takest away the strength in their arms, the swiftness in their feet, the light in their eye, the hearing in their ears" (23). In other verses, *Miθra* makes ineffectual the running of the horses, the flight of the weapons of the contract breakers (20f.; 48).

Type B: *Miθra* takes part himself in the battle as chariot fighter (*raθaeštā*), wielding a mace of miraculous properties (*vazra-*):

"Everything he cuts to pieces, bones and hair and brains and blood of the treaty breaking mortals does he mingle on the ground of the earth" (12);

"Thereupon he throws them down, he, *Miθra* ('Contract'), who is of wide cattle pastures—with the killing of hundreds for the killing of fifty, with the killing of thousands for the killing of a hundred..., as he is enraged, driven into hatred..." (41).

10. In his first role, his role as a lamer, *Miθra* acts like a magic spell or a curse. In his second role, his role as a fighter, *Miθra* appears a divine hero. In his first role *Miθra* resembles in type the Vedic *Varuṇa* "god of Verity/True Speech" who sends mortal illness, dropsy, and has ropes to fetter whoever has sinned against truth. In his second role he resembles Avestan *Vərəθragna-*, "god of Victory" or Vedic *Indra* who overpower and kill their enemies in battle.

11. In part, *Miθra*'s blessings appear to be just the inversion of his punishments: while he lames the bodies or the horses of those who fight against their contract partners, he gives "strength of the body/health" (108), "sharpness of eye" (*pouru-spaxšti-*, lit., "espying of the joints/vulnerable spots of the enemy," 11) to the faithful and swiftness to their horses (11). *Miθra* helps them to win their fight and his own helper is the god of Victory himself, running in front of his chariot in the shape of a wild boar (71).

12. However, while *Miθra*'s curses and his help in battle come into play only then when a treaty happens to be broken, his most wonderful boons and blessings are permanent. They are bestowed in their fulness under normal conditions when treaties are faithfully kept by both parties. And they are meant to be shared by both. These blessings are by no means merely the inversion of his curses. They are the natural results of treaties concluded for mutual advantage. They are, in particular, the blessings of peace, of a lasting peace that does not rest on the shaky ground of mutual good-will or generally peaceful and friendly sentiments, but, rather, is firmly established on the conviction of the sacredness of solemnly given mutual promises, which at the same time inspires trembling fear and glorious hopes. The blessings of lasting peace are safety and, in its train, prosperity.

As a sacred treaty (*miθra*), or rather "god Treaty," establishes borderlines (*karšō-rāzah-*, 61), *Miθra* bestows peaceful dwelling, which is 'good dwelling' (4), gives heards of cattle and men (65; 28), and is accompanied by riches (78): he is "of broad/wide cattle pastures" (*vouru-gaoyaoti-*), that is, he bestows wide pastures where cattle may freely roam, even far from the protecting settlement, without fear of treacherous attacks and robbery.

13. In addition, *Miθra* is held responsible for certain further blessings which are not the immediate effect of the security of peace, but are considered the share of countries that are under the rule of a righteous ruler. As such a ruler he creates prosperity in its widest sense, replenishing the waters (of the rivers), letting the waters rush (from the mountains and from the sky) and making the plants grow (61).

14. The beneficence of *Miθra* is constantly called to mind by his standing epithet "of broad/wide cattle pastures." This characteristic, however, is not elaborated by poetic imagery in the same way as his fighting role. That it might have been is shown, for example, by *Rigveda* 5.63, where *Mitra* and *Varuṇa*, the "protectors of truth," are celebrated in verses of magnificent splendour as the bringers of the monsoon thunderstorms. *1149*

15. *Miθra* is, on several occasions, associated with, and worshipped together with, other divine beings of the Zoroastrian pantheon. I think we have a standard by which to measure the actual intimacy and judge the true character of these associations. If we look at *Miθra* when he is described in action, asking which role his associates play in such contexts, it turns out that they are his helpers rather than his equals. *Vərəθragna* "god Victory," *Rašnu* "god Justice," *Sraoša* "god Obedience"—to name some of the more conspicuous ones—help him because they are themselves strong, victorious, and helpful. They are, as it were, doubles of forces of which *Miθra* already disposes by himself; they are not intrinsically necessary complements. They are fighting in his retinue (41; 67; 70); they are shadows of his greatness, not his actual companions; nor does *Miθra* ever return their services.

16. *Miθra* essentially stands alone. This is remarkable since, in the *Rigveda*, *Mitra* almost never stands alone (for an exception, cf. *RV* 3.59). He is almost exclusively shown in close company with other gods of the same socio-ethical order, in particular with *Varuṇa* "god Verity" and *Aryaman* 'god Hospitality." They work together, in particular *Mitra* and *Varuṇa*, as gods of equal rank and standing, each in his own right, each with his own dignity. In the *Avesta*, *Miθra* is never associated with *Airyaman* at all. (There is no trace of *Varuṇa* except in the unwarranted reconstructions of modern scholars).

17. In ritual contexts and in prayers, *Miθra* is occasionally named together with *ahura Mazdā*, but never so in action. Thus the compound *Miθra-Ahura* "*Miθra* and *Ahura* (*Mazdā*)" occurs only in prayers. The close connection it establishes and the identical dignity it suggests—explicitly stated in *Yt* 10,1—for *Miθra* and *Ahura Mazdā* is without doubt comparatively late, obviously created for *Miθra*'s greater glory by Zoroastrian priests. It is in type and motivation altogether different from the Rigvedic compound *Mitrā-Varuṇā* "Mitra and Varuna."

18. Zarathushtra does not mention *Miθra* even as one of the helping powers or spirits of *Ahura Mazdā*. There is no reason to believe that Zarathushtra 'eliminated' *Miθra*, because his worship was to him of a particularly distasteful ki..d in that it involved animal sacrifices. Nothing in the *Yasht* would point to this conclusion. That Mitra always belonged to the *asura/ahura*-group, not to the *deva/daeva*-group, explicitly denounced by Zarathushtra, is borne out by the *Rigveda*. And, of course, Zarathushtra did believe in the sanctity of solemn

promises and treaties (*Yasna* 46.5), but, for Zarathushtra, the faithful keeping of contractual promises would in any case result from *aša-* "truth/Truth" and from *vohu manō* "good thinking/Good Thinking." In fact, the concept of 'contract' as one of the leading principles of *Ahura Mazdā*'s rule and of the behaviour of the pious would not really fit into his system. For Zarathushtra's system is a system of moral order, arranged according to the rules of moral logic. 'Truth,' 'Good thinking,' 'Obedience,' '(eligible) Rulership,' '(beneficent) Allegiance' (*Ārmaiti-*), etc. are moral postulates for which man has to decide with free decision, commanded only by 'wisdom/Lord Wisdom.' As a god, *Miθra* is the product of religious rather than of moral logic. He is not the object of moral decision so much as the object of religious fear and hope. His innermost core, however, is not even religious, but magical. *Miθra* works, even in the *Yasht*, when he is not half hidden under ritual formulas, not because he is invoked and worshipped with sacrificial libations, not because he rewards pious sentiments and punishes disbelievers, but because he represents a magical power, which works automatically and which is presumed to be a natural property of spoken truth, in this case: of the solemn words of a promise.

19. The *Yasht*'s picture of *Miθra* is of a remarkable unity and consistency, in that all his specific actions and specific qualities are grouped, as it were, round one central point and all refer to one central idea. This idea is the sacredness of mutually exchanged promises, of the inviolable dependability of a contract solemnly agreed upon or of a pact, a treaty, a covenant, a troth, a bond, an alliance, or howsoever the term may be most appropriately translated: there is no point in quibbling about such glosses when one is investigating an Old-Iranian term.

It seems necessary, however, to warn against attempts to complicate the semantics of *mitra-/miθra-* by introducing terms that are not near-equivalents of Latin *pactum*, *foedus* n., but designations of certain moral attitudes we should, in contradistinction to archaic thinking, associate with the keeping of pacts, like German *Treue* (Lommel), which is an often sentimentalized 'virtue,' supposed to induce decent, honest men to honour their promises; or like Latin *pietas* (Lentz), which is the dutiful respect and reverence shown towards parents and elders; or, even worse, like English *allegiance* (H. P. Schmidt), which designates, essentially, the moral attitude of an inferior or weaker party towards a superior who has taken the responsibility to protect

him. It may be recalled that the earlier acceptation of modern German *Treue* (Old High German *triuwa*, Gothic *triggwa*) is '*pactum, foedus*' (see Grimm's *Deutsches Wörterbuch sub verbo*) and that Latin *fides* also originally designated "dependability [of a spoken word" —again without any of the moral connotations that in later Republican times come to the foreground (see *Thesaurus Linguae Latinae, sub verbo*; Ed. Fraenkel, *Rheinisches Museum* 71 [1916], 187 ff.).

20. This unity and consistency in the picture of *Miθra*, however, loses a great deal of strictness when we relate *Miθra*'s actions and qualities not to their centre, but to each other. There do exist contradictions between them, hardly noticeable to the emotional poet and his deeply stirred listeners, but clearly distinguishable to the analysing scholar.

Sometimes, as I pointed out (§[9], *supr.*), *Miθra* works like a laming spell and sometimes as a fighting hero.

Sometimes he is a *mainyauua yazata* "a god consisting of spirit" —even his horses throw no shadow, because they are spirits (68)— and sometimes he smashes skulls, wielding his very material mace (43; 37).

Sometimes he is a supra-national god, who comprehends the breadth of this earth, who is the lord of the countries of the world, who observes all material life, who looks at all that is between heaven and earth (54; 95; 103), and sometimes he is a national god who looks at the country of the Aryans/Iranians (13).

Sometimes he is a supra-religious god, "for a contract exists for both the adherent of truth (that is, for a Zoroastrian) and for an adherent of lie (that is for an 'infidel') (2) This aspect is, by the way, entirely logical: according to popular belief, even in Christian countries, you can conclude a pact with the devil himself, who is a professional liar, yet forced to keep strictly to the letter of his contractual word. Sometimes *Miθra* appears to be a god of the Zoroastrians, who comes to the men of the true religion (74), who listens to the call of the pious and rewards their ritual worship like any other god of the pantheon.

21. This contradictoriness of detail is by no means astonishing; it is, rather, what we should have expected. For *Miθra* is both the result of thougthful, insightful abstraction and the creation of emotional imagination.

Miθra's figure is an expression of the sober conviction that our human world, with all its interrelations between persons, groups of

persons, and countries, cannot endure without the dependability of solemnly pledged promises, because without it there can be neither safety nor peace. It is, moreover, an expression of the fervently hopeful, though irrational, belief that there must be a divine power to protect such promises by rewarding the faithful and punishing the faithless. As an eloquent presentation of this conviction and this belief, the *Mihr-Yasht* is great religious poetry, it is to be counted among the classics of the world's religious literature.

Der Name des Zarathustra

Manfred Mayrhofer[1]) *freundschaftlich gewidmet*

1. Im heutigen Indien begegnet die Sitte, einem Kind, wenn von seinen älteren Geschwistern mehrere in zartem Alter verstorben sind, einen 'pejorativen' Namen zu geben: er soll es vor dem Zugriff böser Geister bewahren, die, von dem häßlichen Namen irregeführt, glauben werden, es könne sich nicht um ein Wesen handeln, das den Aufwand einer Bemühung, es sich zu rauben, wert wäre. Entsprechendes Verhalten läßt sich, wie mir von sachkundiger Seite versichert wird, auch in der islamischen Welt beobachten. Mein Gewährsmann (Dr. E. Kümmerer, Tübingen) nannte mir als Beispiel einen Vornamen in der Bedeutung von 'Kuhfladen' (ihm erinnerlich aus dem Unterricht E. Littmanns).

Damit[2]) fällt Licht auf altindische Namen wie *Kṛśāśva-* (episch) 'von mageren Pferden'. Die 'mageren Pferde' (*aśvān kṛśān*, Mahābhārata (Poona) 3.69.11, die 'der das eigentliche Wesen der Pferde Kennende' (*aśvatattvajña-*) Nala als geeignet für eine ganz besonders schwierige Leistung erkannt hat, erscheinen dem König Ṛtuparṇa als 'schwächlich und von kurzem Atem' (*alpabalaprāṇa*, l.c. 14).

Es fehlt jeder triftige Grund, den avestischen Personennamen *Kərəsāspa-* aus dem Zusammenhang mit *Kṛśāśva-* zu lösen: ein 'pejorativer' Name natürlich auch dieser. Der Versuch, 'magere' in 'schlanke' Pferde umzuinterpretieren, scheint sowieso nichts Besseres als das Ergebnis einer Paarung von Schreibtischhippologie und Wörtlichkeitsphobie.

Analoges gilt offenbar auch von avestisch *Pourušāspa-*. Vedisch *paruṣa-*, av. *pouruša-* ('mischfarben, fleckig', auch 'struppig')' ist z.B. eine durchs Altern bedingte Eigenheit des Haares (Vend. 7.57): *Pourušāspa-* also etwa 'von fleckfarbenen (altersgrauen)', möglicherweise 'struppigen', 'Pferden'[3]).

---

[1]) Vgl. M. Mayrhofer „Zarathustra und kein Ende?" in Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae T. XXV (1977), 85ff.

[2]) Die Bemerkungen zu „häßlichen Namen" bei A. Hilka, Die altindischen Personennamen (1910) 8, erwecken den irrtümlichen Eindruck, es handle sich dabei stets um nachträgliche Namensänderung.

[3]) Ausführlich und treffend zu *paruṣa*: K. Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik I (1975) 333ff.

Es besteht also auch keinerlei Veranlassung, die Deutung des Namens des Propheten *Zaraθuštra-*, des Sohnes des Pourusāspa-, als 'von alternden Kamelen' — die sich doch als nächstliegend geradezu aufdrängt — zu beargwöhnen.

2. Der sprachlichen Erklärung von Eigennamen, soweit sie sich nicht als ganz selbstverständlich eindeutig ergibt, haftet fast immer ein Element der Unsicherheit insofern an, als sich ihr appellativer Sinn exegetisch nicht verifizieren läßt. Eine Ausnahme bilden die verhältnismäßig seltenen Fälle, in denen dieser appellative Sinn durch ein Wortspiel verdeutlicht, der Name also 'beim Wort genommen' wird. Das geschieht nun, wie mir scheint, gerade mit dem Namen *Zaraθuštra-*.

In Yasna 43, Vers 8, antwortet der Prophet auf die ihm gestellte Frage: *ciš ahī kahiiā ahi* (Vers 7) 'Wer bist du, zu wem gehörst du?':

aṯ hōi aojī zaraθuštrō paouruuīm
haiθiiō duuaešå hiiaṯ isōiiā drəguuāitē
aṯ ašāunē raſənō hiiəm aojōnghuuaṯ
hiiat ā būstiš vasə·xšaθrahiiā diiā
yavatā[4]*) θwā mazdā stāomi uſiiācā*

'Da bekannte ich mich ihm (dem Fragenden): *Zaraθuštra-* (also 'einer von alternden Kamelen', demnach ein armer, machtloser Mann) [bin ich] zu vörderst, ein wirklicher Feind — daß ich's doch vermöchte[5])! — dem Lügenhaften. Möchte ich doch sein[5]), zum weiteren (*aṯ* im Gegensatz zu *paouruuīm*), eine kraftvolle Stütze dem Wahrhaftigen! Daß ich doch erlangen möchte[5]) die Gedeihnisse eines, der nach seinem Willen die Herrschaft übt [in dem Maß ('so sehr')], in welchem Maß ('wie sehr') ich dich, Weisheit, preise und besinge!'

Als 'kraftlos' (*anaēšō*), 'von wenig Mannen' (*kamnānā*) und von 'wenig Vieh' (*kamnaſšuua-*) bittet Zaraθustra 'Weisheit, den Herrn' (*mazdā . . . ahura*) um Unterstützung (*raſəθrəm*) in Yasna 46.2.

Yasna 29.9:

aṯcā gəuš uruuā raostā yə anaēšəm xšanmənē rādəm
vācim nərəš asūrahiiā yəm ā vasəmi išā·xšaθrīm
kadā yauuā huuō anhaṯ yə hōi dadaṯ zastavaṯ avō

---

[4]) Überliefert *yavaṯ ā*.

[5]) „Die erste Person des Optativs hat . . . kupitive Funktion. Die Realisierung der Handlung . . . ist also ein Wunsch, dessen Erfüllung nicht im Machtbereich . . . des Sprechenden liegt": K. Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik I (1975), 239.

'Und dann weinte die Seele des Rindes[6]): "[Wehe mir!] Die ich erreicht habe ('dahin gekommen bin'; *rādəm*: 1 Pers. sing. Praet.) zu ertragen ('als meinen Schutz hinzunehmen') die kraftlose Rede eines schwachen Mannes (des in Vers 8 genannten, einzigen von 'Weisheit' erfundenen, der seinen Unterweisungen lauscht, des Spitāma Zaraθuštra), von dem ich doch wünsche, daß er mit Kraft Herrschaft übe! Wann wird je der vorhanden sein, der ihm handhafte ('praktische') Hilfe [durch die erst 'die Süßigkeit seiner Rede' (Vers 8) etwas ausrichten kann] geben wird?' (Erwartete Antwort: 'Niemals!').

Woher weiß 'die Seele des Rindes' von einem so 'schwachen Mann'? Mir sehr wahrscheinlich vorkommende Vermutung: sie entnimmt ihre Kenntnis seinem ihr genannten Namen, der ihn eben als solchen kennzeichnet.

Also spricht '*Zaraθuštra*'.

3. Ein Kompositum 'von alternden Kamelen' würde erwartungsgemäß im Altiranischen **zaratuštra-*, im Avesta **zaraṯ·uštra-* (vgl. z.B. *fraoθaṯ·aspa-* 'von schnaubenden (mutigen) Rossen') lauten. Statt des *t/ṯ* erhalten wir ein *θ*, dessen Sprachwirklichkeit durch entsprechende mitteliranische Formen (*Zarhušt*, *Zardušt*) erwiesen wird. Wie ist die unerwartete Lautung zu erklären?

Ich stelle zur Erwägung, von einer Form mit 'proleptischer Infiltration' des *r* der letzten Silbe auszugehn: **Zarat·uštra-* › **Zarat-ruštra-* › **Zaraθruštra-*, seinerseits dissimiliert zu: *Zaraθuštra-*.

Man vergleiche rigvedisch *chardir* aus *chadir*[7]), griech. *στρατήρ* für *στατήρ*, att. *θυροκλιγκλίδες* für *θυροκιγκλίδες*, hell. *θρυγατρέσι* für *θυγατρέσι*[8]); franz. *trésor* aus lat. *thesaurus;* und schließlich, an letzter aber nicht geringster Stelle, die im Mittelsüdwestirani-

---

[6]) Hinter der Ausdrucksweise „Seele des Rindes" versuche ich nicht irgendwelche mythologischen oder ritualistischen Geheimnisse zu wittern. Das Rind selbst kann als „stumme Kreatur" nicht klagen, weinen oder sprechen. Ahura Mazdā aber, die personifizierte Weisheit, versteht auch die Empfindungen und Gedanken, die seine Seele bewegen, die es aber nicht äußern kann.

[7]) Thieme, *Language* vol. 32,443f. = Kl. Schriften II (1971) 711ff.

[8]) E. Schwyzer, Griech. Gramm. I 257 (*β* 2.). In Fällen wie att. *κάτροπτον* für *κάτοπτρον* muß es dahin gestellt bleiben, ob es sich um einfache Metathese oder Dissimilation aus durch proleptische Infiltration entstandenem **κάτροπτρον* handelt. Vgl. Schwyzer, Griech. Gramm. I 268 (2*β*) nebst Absatz 2 der Anm. (auf S. 269). Aus dem Āp. Ś. S. habe ich mir gelegentlich *bhrastā* für *bhastrā* „Schlauch" notiert, leider ohne genauen Stellennachweis.

schen belegte Form *Zardrušt*, der ein griechisches *Ζαραθρούστης* antwortet[9]).

Die auf typischen Versprechfehlern beruhende Form *Zaraθuštra-* hat sich wohl durchgesetzt[10]), weil späteren Gläubigen und Verehrern ihres Weisheitslehrers die allzu deutliche Häßlichkeit der korrekten Namensformen mißfiel. Zarathustra selbst hat sich, wie besonders Yasna 43.8 zeigt, mit dem Stolz und dem Kummer des armen Mannes, der sich zu Großem berufen fühlt aber von der Sorge um die Durchführung seiner Sendung bedrängt wird, zu seinem kläglichen Namen bekannt, also seinerseits sich gewiß mit eindeutiger Deutlichkeit *Zaratuštra-* genannt.

Spemannstr. 14 Paul Thieme
7400 Tübingen

---

[9]) W. B. Henning, ... Mitteliranische Manichaica ... II in SBPAW 1933 Phil.-Hist. Klasse, 319 nebst Anm. 4.

[10]) „Distanzassimilation von Konsonanten gehört in der Hauptsache der ungepflegten Umgangssprache an ...; das hindert jedoch nicht, daß man gelegentlich einmal ... in der Etymologie mit konsonantischer Distanzassimilation rechnen darf": Schwyzer, Griech. Gramm. I S. 256 (3a 2).

sūtradhāra- und *pūrvaraṅga-*

§ 1. Zu R. Pischels Abhandlung über das indische Puppenspiel[1] äußert sich M. Winternitz in seiner Geschichte der indischen Literatur III (1920) mit summarischer Ablehnung (S. 178 Anm. 1): "Die Konstruktionen Pischels haben aber unter den Fachgelehrten mit Recht keinen Anklang gefunden."[2]

Eine differenziertere Betrachtung dürfte ergeben, daß es sich bei Pischel keineswegs nur um Konstruktionen, sondern auch um mehrere höchst interessante Feststellungen handelt; daß Pischels Zeugen zwar nicht alle von gleicher Zuverlässigkeit oder auch alle exakt genug verhört worden sind, aber doch nicht in Bausch und Bogen beiseite geschoben werden können; und schließlich, daß Pischel zwar - auf engstem Raum - allzu viel auf einmal behaupten zu können geglaubt hat, daß aber doch sein Nachweis des Alters und der Bedeutung des Puppenspiels für die indische Theatergeschichte auf sicherer Grundlage ruht und es verdient, ernst genommen zu werden.

Da ich selbst bei früherer Gelegenheit die Rolle, die das Puppenspiel in der Vorgeschichte des Sanskrit-Schauspiels - vor allem des Prakaraṇa - gespielt haben muß, wie mir inzwischen klar geworden ist, verkannt habe[3], fühle ich mich verpflichtet, auf diese Frage zurückzukommen.

§ 2. Als älteste Erwähnung eines Puppenspiels bespricht Pischel (o.c. S. 8f.) Mahābhārata (Poona) 3.3o.23, einen Vers, den er, wie seine Paraphrase zeigt, der Bombay-Ausgabe folgend liest:

---

1. Die Heimat des Puppenspiels. Hallische Rektoratsreden II (Halle) 19oo.
2. So strikt und allgemein ist das negative Echo kaum je gewesen. Jedenfalls wird die von Shanker P. Pandit schon 1879 vorgeschlagene (und von Pischel weiter begründete) Erklärung von *sūtradhāra-* als "Fadenhalter", d.h. ursprünglich "Puppenspieler", im Sanskrit-English-Dictionary von Monier-Williams (1899) zwar zurückhaltend, aber doch als ernstzunehmende Möglichkeit erwähnt: "according to some he [i.e. der *sūtradhāra-*] was originally so called from holding the strings of puppets."
3. In meinem Beitrag zu H. Kindermann "Fernöstliches Theater" (Stuttgart) 1966: "Das indische Theater". Mein Irrtum beruhte auf der falschen Vorstellung, der Schattenspieler hätte ursprünglich ebenfalls "Fadenhalter" genannt werden können (vgl. insbesondere o.c. S. 42): Schattenfiguren werden nie an Fäden geführt, sondern immer an Stielen gehalten.

yathā dārumayī yoṣā naravīra samāhitā
īrayaty aṅgamaṅgāni tathā rājann imāḥ prajāḥ

Gemäß Nīlakaṇṭha: *he naravīra; sūtradhāreṇa samāhitā: samyaṅ niyuktā satī; aṅgam īrayati, tathemāḥ prajā aṅgāni: hastādīni; īśvareṇa samāhitāḥ satya īrayanti*, müßte man übersetzen:

"Wie eine [vom Fadenhalter = Puppenspieler] richtig angewiesene, hölzerne Frau (= Puppe) ihren Körper bewegt, so bewegen diese Geschöpfe ihre Glieder [ihre Hände usw.], indem sie [vom Herrn = dem Schöpfer] richtig angewiesen werden."

Anstelle von c (*īrayaty aṅgamaṅgāni*) kennt Nīlakaṇṭha die in Poona verzeichnete, von K2.3 gebotene, auch von S1 vorausgesetzte Lesung:

ceṣṭayanty aṅgakarmāṇi

Er sagt: *ceṣṭayanty aṅgakarmāṇīti pāṭhe: he 'ṅga! karmāṇi kartṝṇi: karmānurodhīśvara ity arthaḥ*, wonach wir zu übersetzen hätten:

"Mein Verehrter, die [in einer früheren Geburt getätigten] Taten, d.h. der diesen Taten gemäß handelnde Herr, bewegen die Geschöpfe."

aṅga als Vokativpartikel werden wir dem Nīlakaṇṭha nicht im Ernst abnehmen. *aṅgakarmāṇi* "die Aktionen der Glieder" ist gewiß ein Versuch, das ungewöhnliche (aber bestens beglaubigte) *aṅgamaṅgāni* loszuwerden, das als Plural des Singular-Āmreḍita: *aṅgamaṅgam* zu verstehen ist und keineswegs ohne Parallelen dasteht: RV 5.52.17 *ékamekā śatá* "je einhundert" (Wackernagel, Altind. Gramm. II,1 § 59d), Rām. (Bombay) 3.1o.5 *kālakāleṣu* "zu jeglicher Zeit" = *kālekāle* in 3.1o.6 (Wackernagel, o.c. § 6oc), das die Überlieferung weithin durch lectiones faciliores ersetzt hat und das daher Rām. (Baroda) 3.9.5 und 6 nur als Lesart notiert wird.

Aber auch am Text der Poona-Ausgabe (Mbh. 3.31.22), der übereinstimmt mit Bombay 3.3o.23, ist Anstoß zu nehmen.

Der Vokativ *naravīra* (b), inhaltsleer und neben *rājan* (d) eher überflüssig, scheint eine allzu kurze Ausdrucksweise zu erzwingen, in der kein Platz bleibt für die Nennung des eigentlichen Verursachers (*hetu-*) der Gliederbewegungen.

Auch *samāhitā*, wenn auf die Puppe bezogen, macht Schwierigkeiten: weder Pischels "richtig zusammengesetzt" (das wäre doch etwa *susaṃhitā*) noch auch Nīlakaṇṭhas Deutung *samyaṅ niyuktā* sind lexikalisch unmittelbar einleuchtend noch auch durch analoge Ausdrucksweisen zu stützen.

Nun liest die südliche Rezension (S) die erste Zeile des Verses ganz anders:

yathā dārumayīṃ yoṣāṃ naro dhīraḥ samāhitaḥ

"Wie ein kluger, konzentrierter Mann eine Puppe ..."

Poona würde diese glatter verständliche Lesung, die den Kausativ-Agens (*hetu-*) nennt und keinen überflüssigen Vokativ (*naravīra*) bietet, sicherlich rezipiert haben, wenn es nicht so schwierig wäre, die Lesungen der Vulgata (N) daraus herzuleiten. Wir brauchen aber einen Text, auf den sich beide (N und S) zurückführen lassen. Ich schlage deshalb folgende Rekonstruktion vor:

**yathā dārumayīr yoṣā naro dhīrāḥ samāhitāḥ*
īrayanty aṅgamaṅgāni tathā rājann imāḥ prajāḥ

"Wie kluge, konzentrierte [irdische] Männer (technisch perfekte Puppenspieler) hölzerne Mädchen (Puppen), [d.h.] ihre jeglichen [einzelnen] Glieder[4], in Bewegung setzen, so, o König, [setzt] er (der [himmlische] Schöpfer)[5] die Geschöpfe [in Bewegung]."

Damit setze ich voraus, daß die "Verderbnisse" beider Rezensionen Änderungen darstellen, die die Schwierigkeit beseitigen, die das nicht mehr richtig verstandene, altertümliche und aparte, *aṅgamaṅgāni* macht: man zerteilte es in zwei Wörter: *aṅgam* und *aṅgāni*, konstruierte *aṅgam* im Relativsatz, *aṅgāni* im Hauptsatz - wie Nīlakaṇṭha es vor unseren Augen tut -, brauchte neben *aṅgam* keine "Puppen", sondern "eine Puppe" im Singular und dementsprechend keine "Puppenspieler" (im Plural)" mehr. Die ersteren wurden also durch einen Nominativ im Singular (N), bzw. einen Akkusativ im Singular (S), die letzteren durch einen Nominativ im Singular (S)[6] ersetzt, bzw. ganz beseitigt (N). Das plurale *ceṣṭayanti* von K2.3 und C erklärt sich leicht als verräterischer Rest der ursprünglichen Konstruktion.

---

4. *aṅgamaṅgāni* ist also partitive Apposition zu *dārumayīr yoṣāḥ*.
5. *dhātā*: zu entnehmen aus dem vorausgehenden Vers, in welchem *dhātā* Subjekt ist.
6. Genauer: der Nom. plur. *naro* (von *nṛ-*) wurde als Nom. sing. (von *nara-*) uminterpretiert.

Es ist, wie ich meine, unbedingt nötig, sich solche Gedanken zu machen, zumal wenn es sich, wie in diesem Fall, um einen Text handelt, den man für kulturgeschichtliche Schlüsse nutzen will; ganz falsch wäre es, sich in blinder Naivität auf die redactio der Poona-Ausgabe zu verlassen, deren eigentlicher - überaus hoher - Wert vielmehr darin liegt, daß sie uns durch eine geordnete Übersicht repräsentativer handschriftlicher Lesungen einen Überblick über die Überlieferungslage bietet und uns damit selbst zu urteilen erlaubt.

§ 3. Selbstverständlich bleiben wir uns des hypothetischen Charakters unserer Textherstellung bewußt und begrüßen es daher sehr, daß der gleiche Gedanke, der unserem Vers, wie immer er nun ursprünglich gelautet haben mag, zugrunde liegen muß, auch anderwärts im Mahābhārata, und zwar klar und unmißverständlich, ausgedrückt wird. Es fehlt hier lediglich das Stichwort *sūtradhāra-*, das uns Nīlakaṇṭha zu Bombay 3.30.23 nennt, eben weil der Vers so, wie die Überlieferung ihn ihm bot, ohne die Ergänzung *sūtradhāreṇa* gar nicht verständlich war.

MBh (Poona) 5.39.1

anīśvaro 'yaṃ puruṣo bhavābhave
sūtraprotā dārumayīva yoṣā
dhātrā tu diṣṭasya vaśe kilāyam ...

"Nicht ist dieser Mensch Herr über Gedeihen/Erfolg und Nicht-Gedeihen/Mißerfolg, wie eine an Fäden geknüpfte Puppe. Sondern durch den Schöpfer ist er in der Gewalt des Schicksals ..."

MBh (Poona) 5.32.12

paraprayuktaḥ puruṣo viceṣṭate
sūtraprotā dārumayīva yoṣā

"Von einem anderen/Höheren angewiesen bewegt sich (handelt) der Mensch, wie eine an Fäden geknüpfte Puppe."

§ 4. Der Mann, durch den sich die Puppe (*dārumayī yoṣā*) bewegt, wird von Nīlakaṇṭha zu MBh (Bombay) 3.30.23 ganz selbstverständlich *sūtradhāra-* "Fadenhalter" genannt. Im gleichen Sinn begegnet dieser Ausdruck in Rājaśekharas Bālarāmāyaṇa (Pischel, o.c. S. 9), wo es sich um ein mit stark märchenhaften Zügen ausgestattetes Puppenspiel, oder genauer: Spiel mit

mechanischen Puppen, handelt. "*sūtradhār* heißt der Puppenspieler in Indien bis auf den heutigen Tag": Pischel, l.c.

Warum sollen wir eigentlich zu der "Konstruktion" greifen, der Puppenspieler sei *sūtradhāra-* genannt worden, weil er beim Puppenspiel eine ähnliche Funktion hatte wie der "Schauspieldirektor" (*sūtradhāra-*) beim Schauspiel mit lebenden Darstellern?

Wir werden das umso weniger tun, als es nun wirklich nicht einsichtig ist, wieso der Schauspieldirektor *sūtradhāra-* genannt werden konnte, wenn nicht als Nachfolger des älteren Puppenspielers. Daß er diesen seinen Namen erhalten habe, weil er "wahrscheinlich für die Errichtung des Theaterzeltes und der Bühne zu sorgen hatte" (Winternitz, 1920, S. 170 Anm. 2), verdient doch kaum eine ernste Widerlegung. Liegt es nicht auf der Hand, daß die Bezeichnung *sūtradhāra-* (1) "Fadenhalter", eigentlich "der die Meß-Schnur handhabt" und *sūtradhāra-* (2) "Fadenhalter", eigentlich "der die Fäden [beim Puppenspiel] hält", von Anfang an zwei ganz verschiedene Berufsvertreter benannte: a) den Architekten, b) den Puppenspieler?

§ 5. Die Auffassung Sh. P. Pandits und Pischels läßt sich nun auch durch weitere, ihnen noch nicht bekannte Belegstellen, an denen *sūtradhāra-* weder "Schauspieldirektor", noch "Architekt" heißen kann, aber auch noch durch eine weitere, höchstwahrscheinlich dem Puppenspiel entstammende Bezeichnung einer charakteristischen Eigenheit des klassischen Schauspiels - das im Titel genannte *pūrvaraṅga-* - stützen.

§ 6. Im Vākyapadīya des Bhartṛhari (5. Jh. unserer Zeitrechnung), das uns ja jetzt in der höchste Ansprüche erfüllenden, philologisch mustergültigen Ausgabe von W. Rau vorliegt[7], heißt es:

3.9.4 *tam asya lokayantrasya sūtradhāraṃ pracakṣate*
pratibandhābhyanujñābhyāṃ tena viśvaṃ vibhajyate

In der sich eng an Helārāja anlehnenden Übersetzung von P. S. Sharma[8]:

"It (i.e. time) is called the operator (lit. stringholder) of this mechanical contrivance "world". It (i.e. time) divides the universe by suspension and permission."

---

7. Wilhelm Rau, Bhartṛharis Vākyapadīya (Wiesbaden) 1977.
8. Peri Sarvesvara Sharma, The Kālasamuddeśa of Bhartṛhari's Vākyapadīya (Delhi) 1972.

Es ist offensichtlich: was der epische Dichter dem Schöpfergott (*dhātṛ-*), schreibt hier der Philosoph der Zeit (*kāla-* m.) zu. Dabei macht er uns die Freude, den Ausdruck *sūtradhāra-*, den Nīlakaṇṭha zu Mbh (Bombay) 3.3o.23 nur als notwendige Ergänzung zufügt, selbst zu brauchen.

§ 7. Ein feminines *sūtradhārī* erscheint in Bilhaṇas (2. Hälfte des 11. Jh.) Caurapañcāśikā 7[9]:

adyāpi tāṃ suratatāṇḍavasūtradhārīṃ
pūrṇendusundaramukhīṃ madavihvalāṅgīm
tanvīṃ viśālajaghanastanabhāranamrāṃ
vyālolakuntalakalāpavatīṃ smarāmi

Die Frage ist, in welchem Sinne hier *sūtradhārī* gemeint ist. Das PW rät auf "Hauptperson", andere raten auf "holding the reins"[10]. Beides Verlegenheitsvermutungen. Was soll denn das sein: "Hauptperson" in einem indischen Tanz zu zweien? Allenfalls gäbe es das in Europa, wo ein Partner - meistens der männliche - den andern "führt"[11] (weshalb man ihn aber immer noch nicht als "Schauspieldirektor(in)" apostrophieren würde). Ein *sūtra-* "Zügel" ist mir - und wohl nicht nur mir - unbekannt. Außerdem wird ein indischer Dichter, dem sehr viel an der genauen Stimmigkeit seiner Bilder und Vergleiche zu liegen pflegt, kaum den Liebesakt (*surata-*) im gleichen Atem mit einem Tanz (*tāṇḍava-*) und einem Ritt (bei dem jemand 'die Zügel hält') vergleichen: die Ausdrucksweise würde nicht nur unseren Geschmack gröblich verletzen.

Beiden Vorschlägen fehlt - und das würde ins Gewicht fallen, auch wenn sie schwieriger zu widerlegen wären, - die Bestätigung durch eine Parallelstelle. Eine solche gibt es nun aber, und zwar - dadurch doppelt willkommen - in einem anderen Gedicht des gleichen Dichters:

---

9. Zitiert nach der neuesten Ausgabe und Übersetzung: Barbara Stoler Miller, Fantasies of a Love-Thief (New York) 1971.

1o. S. N. Tadpatrikar, Caurapañcāśikā (Poona) 1966 und, ihm folgend, B. Stoler Miller.

11. So offenbar gemeint von J. Grenier, Bilhaṇa, Le chant du voleur d'amour (Quimper) 1938: »menant le danse d'amour«.

Bilhaṇa, Vikramāṅkadevacarita (Bombay 1875) 7.3:

atrāntare manmathabāṇamitram
latāvadhūvibhramasūtradhāraḥ
sthānopadeśī pikapañcamasya
śṛṅgārabandhur madhur āvirāsīt

"Inzwischen erschien der Frühling, der Freund (Begleiter) der Pfeile des Liebesgottes (= von Blumen begleitet)[12], der *sūtradhāra-* der graziösen Bewegungen der Rankenfrauen, der Lehrer der Tonlage der [hohen] Note des Kuckucks (= der den Kokila zu seinem melodischen Ruf veranlaßt), der Freund (Begleiter) des Liebesgottes."

Die, die der Frühling als *sūtradhāra-* "in [graziöse] Bewegungen setzt", sind freilich keine Puppen (*dārumayī yoṣā*), sondern "Ranken-Frauen" (*latā eva vadhvaḥ*), d.h. mit menschlichen Frauen poetisch - durch ein *rūpaka-* - identifizierte Ranken, also Schlinggewächse oder leicht bewegliche junge Zweige. Es ergibt sich, daß er "Fadenhalter" genannt wird als Tanzlehrer. Ganz entsprechend ist er in Zeile c Gesangslehrer des Kokila und ist im gleichen Zusammenhang der im Frühling wehende Südwind der Lehrer (*guru-*) der Frauen im Schaukelspiel[13] und der als Ringkämpfer geschilderte Frühlingsmonat Caitra der Hauptlehrer (*ādiguru-*) der Verliebten im graziösen Spiel der gegenseitigen Umarmungen[14]. Dem Wortlaut der Verse 26 und 47 folgend werden wir das Kompositum *latāvadhūvibhramasūtradhāraḥ* als *latāvadhūnāṃ vibhramasūtradhāraḥ*[15] auffassen.

---

12. Vgl. z.B. Śiś. 8.1o *śramajam anindyagandhabandhum* nebst Mallinātha. Siehe noch Daniel H. H. Ingalls, Anthology of Sanskrit Court Poetry (Cambridge, Mass.) 1965, note zu 177 (p. 483).

13. Vers 26 ... *dolāvilāse gurur aṅganānām ... keralamārutaḥ.*

14. Vers 47 *vilāsinām ādiguruḥ ... anyonyalīlābhujabandhaneṣu ...*

15. Ebenfalls als *sūtradhāra-*, aber diesmal nicht als Tanzlehrer, sondern als Schauspieldirektor auftretend, ist der Frühlingssüdwind gedacht in Vidyākara, Subhāṣitaratnakoṣa ed. D. D. Kosambi und V. V. Gokhale (Cambridge, Mass.) 1957, Vers 175cd:

kiṃcāṣāḍhagirer anaṅgavijayaprastāvanāpaṇḍitaḥ
svairaṃ sarpati bālacandanalatālīlāsakho mārutaḥ

"und der Wind vom Āṣāḍha-Berg [in Malabar] streicht frei dahin (bzw.: "bewegt sich frei", d.h.: '[auch] extemporierend'), geschickt den Sieg des Frühlings anzukündigen (bzw.: "den Prolog zum [Schauspiel] ≫Sieg des Frühlings≪ zu sprechen"), begleitet vom (o. Anm. 12) graziösen Tanz der jungen Sandelbaumranken (bzw.: "der jungen Frauen (*bālā*), die

Der Ausdruck *suratatāṇḍavasūtradhārī* in Caurap. 7 muß demnach verstanden werden: "die [die] Tanzlehrerin [war] im Liebesgenußtanz" - möglicherweise denkt der Dichter an ihre Rolle beim *puruṣāyita-*.

Daß ein "Tanzlehrer" mit einem Puppenspieler verglichen und dann geradezu als solcher bezeichnet werden kann, wird jeder sofort verstehen, der einmal als Zuschauer an einem indischen Tanzunterricht hat teilnehmen können. Die (bereits fortgeschrittene) Schülerin steht vor ihrem Tanzlehrer, der sie mit Fingerbewegungen (*mudrā*) dirigiert. Sie wirkt wie eine Puppe, die er an unsichtbaren Fäden hält.

§ 8. Wenn nun also der Sinn von *sūtradhāra-* "Fadenhalter" als "Puppenspieler" auf recht feste Füße gestellt und keineswegs als bloße "Konstruktion" vom Tisch gefegt werden kann, ist der Schluß, daß der *sūtradhāra-*genannte Schauspieldirektor ursprünglich ein "Puppenspieler" war, unumgänglich. Das heißt, daß das klassische Schauspiel sich entwickelt hat aus Tanz, Schattenspiel und drittens dem Puppenspiel. Für den früher (1966 S. 29f. und passim) von mir im Anschluß an Winternitz vorausgesetzten "Mimus" scheint mir heute kein sicherer Hinweis aufzutreiben. All die Züge, die ich aus dem Mimus abgeleitet habe, lassen sich ebensogut aus dem Puppenspiel erklären.

Im klassischen Schauspiel erscheint der Sūtradhāra regelmäßig im Vorspiel auf dem Theater, im *"pūrvaraṅga-"*. Ich möchte vermuten, daß auch dieser Ausdruck aus dem Puppenspiel stammt, und dies im Folgenden kurz begründen.

§ 9. Der Pūrvaranga, wie er im Nāṭyaśāstra (Kap. 5) gelehrt wird und in den uns überlieferten Schauspielen in offenbar vereinfachten Formen erhalten ist, erscheint als ein sehr kompliziertes Gebilde, das teils aus dem Tanz-, teils aus dem Puppenspiel stammt. Es sei verwiesen auf die sorgfältigen und vorsichtigen - auf einer gewissenhaften Ausgabe, Kommentierung und Übersetzung von Nāṭyaś. Kap. 5 gestützten - Erörterungen in der Tübinger Dissertation von H.-O. Feistel "Das Vorspiel auf dem Theater" (Stuttgart 1969).

---

wie Sandelbaumranken sind": das Kompositum gemäß Pāṇini 2.1.56, *bāla-* statt *bālā* im Vorderglied gemäß Pāṇini 6.3.34. Vgl. z.B. Mallinātha zu *gopavadhū-* in Śiś. 6.49 und 16.8).

Ursprünglich, das heißt: noch zur Zeit des Nāṭyaś., nimmt auch der Vidūṣaka daran teil, was er in keinem der erhaltenen Schauspiele tut: Nāṭyaś. 5.28

vidūṣakaḥ sūtradhāras tathā ca pāripārśvakaḥ
yatra kurvanti saṃjalpaṃ tac cāpi trigataṃ smṛtam[16]

Gehen wir davon aus, daß ursprünglich der Vidūṣaka[17] nicht eine Rolle im Schauspiel selbst hatte, sondern als "Lustige Person" außerhalb der Handlung selbst das Stück mit seinen extemporierten Späßen begleitete und erst später in die Handlung als eigentlicher Rollenträger eingegliedert wurde, wie ich 1966, S. 53f. vermutet habe, dann muß das "Vorspiel" beim Puppentheater[18] v o r der eigentlichen P u p p e n b ü h n e stattgefunden haben.

§ 10. Beim Tanzspiel, wo das "Vorspiel" vor allem im Aufstellen und Stimmen der Instrumente usw. bestand, war das natürlich nicht der Fall. Gewiß auch nicht beim Schauspiel mit lebenden Darstellern. Allen verschiedenen, alten und jungen Vorspielen gemeinsam ist vielmehr, daß sie v o r der eigentlichen V o r f ü h r u n g stattfinden. Die Erklärung des Ausdrucks *pūrvaraṅga-* "Vorspiel" geht daher verständlicherweise von dieser Tatsache aus: Nāṭyaś. 5.7

yasmād raṅge prayogo 'yaṃ pūrvam eva prayujyate
tasmād ayaṃ pūrvaraṅgo vijñeyo dvijasattamāḥ

"Weil diese Aufführung ganz als erstes auf der Bühne aufgeführt wird, deshalb ist sie als das ' V o r spiel' zu erkennen."

Grammatisch macht diese Auffassung Schwierigkeiten. Jedenfalls ist die Auflösung des Kompositums zweifelhaft, wie schon die Diskussionen des Kommentators Abhinavagupta zeigen. Feistel selbst schlägt folgende Entwicklung vor[19]: "*pūrvo raṅge prayogaḥ* > *pūrvo raṅgaprayogaḥ*, das dann zu *pūrvaraṅga-* verkürzt wurde."

---

16. Vgl. Feistel, o.c. S. 119f. §§ 17f.

17. *vidūṣaka-* "Schlechtmacher" im Sinn von "Verspotter": Thieme ZDMG Suppl. VI (1985) 242f.

18. Der Vidūṣaka kommt im Schattenspiel und im Nāṭaka, das epische Stoffe behandelt, ursprünglich nicht vor: H. Lüders, Philologica Indica 428. Er entstammt also dem Puppenspiel, dem demnach sicherlich "das Ge-

raṅga- heißt eigentlich "Bühne", wird aber gelegentlich auch freier verwendet[20]. So meint *raṅga-* im Vorspiel von Kālidāsas Abhijñānaśākuntalam (1, 4/5) "Theaterpublikum" (... *rāgabaddhacittavṛttir ālikhita iva sarvato raṅgaḥ*), oder in Patañjalis Mahābhāṣya I 329,7 "Theater" oder auch "Theatervorführung" (... *ārambhakā raṅgaṃ gacchanti: naṭasya śroṣyāmo granthikasya śroṣyāma iti*). Feistels Erklärung scheint also im Prinzip durchaus möglich, wenn man bereit ist, ein wenig um die Ecke zu denken.

Allerdings würde ich eine Erklärung vorziehen, die *raṅga-* seine eigentliche Bedeutung "Bühne" beläßt und das Kompositum eindeutig analysierbar macht. Wir erwarten eine ursprünglich unmittelbar einleuchtende und nicht erst durch philologische Interpretation verständlich zu machende Bezeichnung.

§ 11. Ich löse deshalb *pūrvaraṅga-* als *pūrvaṃ raṅgāt* "vor der Bühne [stattfindend]", also als ein "Bahuvrīhi mit regierendem Vorderglied" (Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1 § 118, insbesondere § 119c und d) auf. Wie in anderen Fällen können wir von einem Avyayībhāva: *pūrvaraṅgam* (vgl. *bahirvedi* "außerhalb der Vedi" TS 2.5.11.2 usw.) ausgehen, das sich

---

spräch zu dreien" (*trigata-*) und sehr wahrscheinlicherweise der Ausdruck *pūrvaraṅga-* wie auch der Handlungstyp des Prakaraṇa entnommen sind.

19. Feistel o.c. 16f.

20. Ausführlich über den Gebrauch des Ausdrucks *raṅga-*: H. Lüders ZDMG 95 (1941) 263ff. = Kl. Schriften (1973) 125ff. Der Schluß, daß *raṅga-*, das ganz gewöhnlich für "Bühne" gebraucht wird, ursprünglich eine amphitheaterähnliche Anlage benannt habe, scheint mir allerdings kaum annehmbar. Vor allem in Anbetracht dessen, daß gerade alte Quellen wie das Nāṭyaś., denen doch *raṅga-* "Bühne" ganz geläufig ist, in Verbindung mit Theateraufführungen Beschreibungen, die auf derartiges weisen, nicht bieten (Lüders 1941, 264), demnach anzunehmen ist, daß solche Anlagen - ursprünglich für Ringkämpfe und dergl. gemeint - erst später auch für Theaterspiele benutzt wurden. Der Annahme, daß ein Wort für "Bühne" auch im Sinne von "Theater", sei damit ein Bauwerk irgendeiner Art oder das dieses füllende Publikum gemeint, gesagt werden konnte, scheint mir keinerlei Schwierigkeit entgegenzustehen.
In Bildungen wie *raṅgāvatārin-* usw., wenn mit Geringschätzung von Leuten gesagt, die sich öffentlich zur Schau stellen - von Schauspielern geschieht das offenbar nur, wenn sie besonderer Art sind, z.B. als Frauen verkleidet aufzutreten pflegen (Nīlakaṇṭha zu Mbh. 12.295.5 (B) = 12.283.4 (Poona)) - (Lüders 1941, 265f.), dürfte *ava+tṝ-* "herabsteigen" (ursprünglich) nicht im Sinn örtlicher Richtung, sondern

über ein Adjektiv zu einem Nomen entwickelt hat: **pūrvaraṅgaḥ prayogaḥ* > *pūrvaraṅga-* m. "vor der Bühne stattfindende Vorführung" = "Vorspiel" (vgl. *bahirvedi-* f. "Raum außerhalb der Vedi" MBhār. (Poona) 13.58.1 usw.).

Wie der Name des Puppenspielers (*sūtradhāra-*) auf den "Schauspieldirektor" wäre der Name des Vorspiels im Puppenspiel, das v o r der Bühne stattfand, später auf das "Vorspiel" anderer Vorführungen, das a u f der Bühne stattfand, übertragen und damit die Ratio seiner Bildung verdunkelt worden.

Natürlich mag man das, was ich hier über *vidūṣaka-* und *pūrvaraṅga-* teils wiederholt, teils neu gesagt habe, als "Konstruktion" bezeichnen und damit abzutun versuchen. Aber in Verbindung mit der Tatsache, daß *sūtradhāra-* eben nicht nur als "Schauspieldirektor", sondern auch als "Puppenspieler" wirklich belegt ist, ergeben sich aus dieser Konstruktion höchst wahrscheinliche Erklärungsmöglichkeiten von Dingen, die ohne Hypothesenbildung dunkel und schwer oder gar nicht verständlich bleiben müßten, wie bereits der Ausdruck *pūrvaraṅga-* selbst, aber z.B. auch die Merkwürdigkeit, daß der Vidūṣaka in einem der ältesten uns, wenn auch nur fragmentarisch, erhaltenen Stücke, dem Śāriputraprakaraṇa des Aśvaghoṣa, als Gefährte eines Erlösung suchenden Mönches auftritt[21].

§ 12. Mit Recht hat Lüders am Schluß seiner Abhandlung über das indische Schattenspiel darauf bestanden (Philologica Indica S. 427), daß die Priorität des Schauspiels mit lebenden Darstellern vor Vorführungen mit stummen Spielern, wie es Schattenspiel und Puppenspiel sind, keineswegs ohne weiteres wahrscheinlich ist, wie gelegentlich - insbesondere von Hillebrandt - angenommen wurde. Auf Java läßt sich die Entstehung des eigentlichen Schauspiels aus dem Schattenspiel geradezu beweisen (l.c. Anm. 1).

Für Indien scheint mir die Priorität des Puppenspiels vor dem Schauspiel durch die Ausdrücke *sūtradhāra-* und *pūrvaraṅga-* erwiesen.

---

moralisierend gemeint sein: "auf die Bühne herabsteigend" = "sich dazu verstehend, sich dazu hergebend, auf der Bühne aufzutreten". Man denke an Ausdrucksweisen, in denen lat. *descendere* auftritt: *ad vim atque arma descendere* (Cic.) usw.

21. Lüders, Philologica Indica, 2o8.

Vielleicht ist es aber auch nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß die Wahrscheinlichkeit dieser Entwicklung auch sonst behauptet werden kann. Schauspiele mit lebenden Darstellern setzen ganze Schauspielertruppen voraus, sie können sich, zunächst jedenfalls, ohne eine Unterstützung von außen kaum entwickeln und halten, während der einen viel geringeren Aufwand benötigende Schatten- oder Puppenspieler sein "Familienunternehmen" viel leichter selbst erhalten konnte.

Alles spricht dafür, daß das klassische indische Schauspiel, das alle Merkmale eines "Hoftheaters" trägt, sich erst an Fürstenhöfen aus viel bescheideneren Anfängen entwickelt hat.

SUMMARY

Marionettes, i.e. puppets (*dārumayī yoṣā*) held and led on strings (*sūtraprotā*) and made to move their limbs are mentioned in the Mahābhārata (Poona) 3.3o.23, 5.32.1, 5.31.1. The man who holds the strings is called *sūtradhāra-* by Nīlakaṇṭha (on Mahābh. (Bombay) 3.3o.23), in the Bālarāmāyaṇa and already by Bhartṛhari, Vākyapadīya 3.9.4. Bilhaṇa, Vikramāṅkadevacarita 7.3 and Caurapañcāśikā 7 uses *sūtradhāra-/-dhārī* in the sense of dancing master/mistress - obviously because of his/her holding his/her pupil by directing *mūdrās* as if by invisible strings. All this - only partly new - evidence strongly supports the idea proposed by Sh. P. Pandit (1879) and Pischel (19oo) that *sūtradhāra-* in the sense of "manager of a theatre", as it is used in classical Sanskrit play, originally meant "puppet-player" and was taken from the puppet-play.

This conclusion, by itself hardly evitable, can be strengthened by referring to the expression *pūrvaraṅga-* "prelude [of a play]" in classical Sanskrit, which is best explainable as meaning, originally: "[taking place] in front of the [puppet-]stage" (cp. Wackernagel, Altind. Grammatik II,1 §§ 118f.). In connection with this prelude, the Nāṭyaśāstra (5.28) speaks of a "conversation among three" (*trigata-*): the *sūtradhāra-*, a servant, and the clown (*vidūṣaka-*). The latter one subsequently was given a proper (stereotyped) rôle in the play itself and consequently does not take part in the Pūrvaranga, which consists of a conversation of the manager with stage hands (in contradistinction to actors), in classical Sanskrit plays any more.

Meaning and form of the 'grammar' of Pāṇini[1]

yena dhautā giraḥ puṃsāṃ vimalaiḥ śabdavāribhiḥ
tamas cājñānajaṃ bhinnaṃ tasmai Pāṇinaye namaḥ.

1. Since the publication of Franz Bopp's first production: 'Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache, in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprachen' (Frankfurt 1816), there exists a special branch of linguistic investigation: 'Comparative Grammar'. It is Bopp's prominent, it may even be said: his only real and lasting, merit to have discovered a technique with the help of which so called 'related' languages can be compared in a methodical way. This technique makes use of a preparatory, yet most essential, procedure: the analysis of certain wordforms into their semantic elements. This procedure was quite unknown in Europe up to the beginning of the 19th century. Bopp became acquainted with it through the first Sanskrit grammar published in Europe: Charles Wilkins, A Grammar of the Sanskrita language (London 1808). Wilkins, on his part, did not invent it either: he took it over from Indian grammarians, all of whom apply what actually was invented and developed by Pāṇini, the son of Dākṣī, of Śalātura (not later, possibly even earlier, than 500 B.C.). The old Greek and all subsequent European grammarians, who were their pupils and did not add anything of original value to the Greek doctrine, took the words to be the smallest functional units of languages, while Pāṇini had discovered that a great number of the words of his own language, Sanskrit, - that is all nominal and verbal forms - represent something composite that may be analyzed into smaller, functional units, the elements of word formation.

2. Bopp's glory, which he need not share with anybody else, rests on his applying Pāṇini's analysis of the verbal and nominal forms of Sanskrit to the corresponding forms of other 'Indo-European' languages and comparing the elements, won by this analysis, and the methods by which they appear to be composed into finished words only after this analysis being effected. It is just this method of comparative

---

1. Revised, slightly extended, and by an excursus complemented text of a paper read before the Kuppusvami Research Institute (Madras) in December 1973.

grammatical analysis that furnishes the final proof of the proposition, voiced already by William Jones in 1784, that the so-called Indo-European languages 'are derived from a common source'. It is since Bopp, that 'Comparative Grammar' means comparison of abstract grammatical elements and abstract grammatical procedures, which only occasionally, in a subsidiary way, is supported and aided by the comparison of finished word forms.

3. Pāṇini's procedure is based on certain ideas and assumptions without which it would not be feasible. He does not formulate them explicitly. They can be reconstructed, however, at least by type, with certainty. They may be formulated in brief - by unabashedly using modern linguistic terminology: there is no call to be squeamish in this respect - in the following way:

The conventional units of speech, the words (*pada-*) do not necessarily coincide with the functional units of language, the morphemes (*dhātu-, pratyaya- : kṛt, taddhita, sup, tiṅ*). The verbal and nominal forms, in particular, do not represent simple elements.

Taking into regard, first, their meaning, it becomes clear that they express not simple, but rather composite ideas.

A verbal form like *pacati* 'cooks' does not only name the idea of 'cooking', it designates, besides, the time at which a certain cooking is taking place, it designates, further, an agent of this cooking: he is defined as to his rôle in the conversation (3^{rd}, in Sanskrit: 1^{st}, person) and as to number (singular).

A nominal form like *pākas* 'a/the cooking' also names the idea of cooking, defines it, besides, as an abstract happening (*bhāva-*), which is looked at as a kind of object of male gender and characterized as either the representative of a 'kind' (*jāti-*) or as a single happening occurring only this one time (*ekavacana-*). Lastly it defines its rôle in a context where it might appear, namely as identical with the agent, or else with the objekt, designated (*abhihita-*) as to grammatical person and number by a finite, or else passive, finite verbal form.

The different elements of meaning are in correspondence with different elements of form. The former are, then, the functions of the latter.

4. The attempt to prove this in detail encounters, it is true, considerable difficulties. For the formal elements of the word forms do not coincide with their phonetic elements, or, at least, in a rather incomplete way only. There exist even formal elements that have no phonetic form at all. Pāṇini did recognize them (suffix *kvip*, etc.), they represent what modern linguists call: 'suffix Zero'.

If *pacati* is analyzed into *pac.a.ti*, it becomes obvious that the element *.a.* by

no means is characterized by its phonetic form only. It is characterized besides by its place: in order that *.a.* can exercize a grammatical function it has to follow an element defined as 'root' (*dhātu-*) and to precede an element defined as verbal ending (*tiṅ*). It is defined, further, by the vocalism appearing in the root (*pac.*, not *pāc.*) and its accent (*pāc.*, not *pac.*). Pāṇini speaks, then, in this case, not of a suffix (*pratyaya*) *.a.*, but of a suffix *ś a p*, indicating the peculiar formal particularities of the present stem forming suffix *.a.* that do not concern its own phonetic form only by symbolical sounds.

If *pākáṡ* is analyzed into *pāk.á.ṡ*, the morpheme *.á.* shows an almost identical phonetic shape as the present stem forming *.a.* in *pac.a.ti*. It is however defined further: by its accent, its position before a different kind of ending (*sup* not *tiṅ*), the differing vocalism of the preceding root (*ā*, not *a*) and the different shape of its finishing consonant (*k*, not *c*). Pāṇini indicates this again by symbolical sounds: this suffix *'.a.'* is given by him as *gh a ṇ*.

5. Yet even if all those qualities of the suffixes that do not concern their own phonetic shape are duly taken into account, there still may remain something to be done. The abstract units of language, the 'morphemes', when uniting into the concrete units of speech, the finished words, often undergo certain mechanical phonetic changes - looked upon by Pāṇini as substitutions -, which have no functional value.

When the present stem of root *bhū* is formed with *śap*, there results, by virtue of the formal quality of the suffix, a *bho.a-*; if the abstract of the same root is formed with *ghaṇ*, there results a *bhau.a-*. By a mechanical 'law', which does not add any functional value, *bhava-* is to be substituted for *bhoa-* and *bhāva-* for *bhau.a-*. This substitution only depends on the phonetic forms of the root and the suffix. It has its counterpart in those 'changes' that take place when words meet in connected speech. The analysis of word forms presupposes, among other things, a proper understanding of 'sandhi', the nature and the laws of which were correctly understood and applied in different (pre-Pāṇinian) Padapāṭhas, in particular the RV-Padapāṭha, to which Pāṇini explicitly refers in 1.1.16-19.

6. If Pāṇini had done nothing more than expound the rather simple principles of his functional analysis and make them clear by a few wellchosen examples, he would have earned already a claim to be held one of the greates linguists of all times. Even then he could have furnished Bopp the key to his comparative grammar. Even then we should have to acknowledge that our modern representations of stem- and word-formation in the 'Indo-European' languages essentially are nothing else but the consist-

ent application of his great discovery. We merely add the idea of historical development, which is a modern, which is a totally European, idea.

7. In fact, Pāṇini has done more. He applied the principles of his functional analysis to the entire extensive field of the Sanskrit language, following it up to its last consequences by leaving unexplained nothing he could explain by it. Thus he presented us not only with a great idea, but with a grand scientific work. It lies before us spread out like a wonderful carpet woven out of hundreds of brilliant discoveries and inventions, all of which derive from one fundamental truth, are subservient to one fundamental truth: the truth, that the 'inflected' wordforms of the Sanskrit language can be analyzed into their functional elements in a rational way. The passionate wish to limit the unavoidable rest to a minimum - that is the spring setting in motion the capacities of his prodigious sagacity and of his ingenious intuition, the splendour of which millenia could not tarnish.

8. The truth of the rational analyzability of Sanskrit word-formation must have stood in strict contrast to the naive feeling of the speakers. A normal speaker may use his language with ability and even mastership, he even might vaguely suspect a connexion and interrelation between certain forms and understand it comprehensively, yet the variegated multiplicity he observes in the shape of the words he uses will appear to him a motley crowd, the idea of attempting to reduce this apparent chaos to a systematic order will not even cross his mind.

9. Pāṇini's grammar has been called 'the first complete and accurate description of a language'.[2] We should hesitate to accept this. It is too general and too undifferentiated a characterization. It does not even seem to be quite accurate to call it a 'grammar'. As soon as we seriously attempt to view it as 'a description of Sanskrit', we shall find a number of most striking omissions.

1a) Pāṇini does not give phonetic instructions. A knowledge of the articulatory processes, by which the single sounds of Sanskrit come into existence, is presupposed.

b) Pāṇini does not guard against mispronunciation of a number of words, as may be induced e.g. by the influence of vernacular speech habits.

---

2. L.Bloomfield, Language (New York, 1933) 11

2) Pāṇini's work does not contain rules on grammatical gender, unless it is conditioned by specific formative elements or processes (as in the case of the formations taught in 4.1.3 ff., the singular dvandvas taught in 2.4.2 ff.: 2.4.17, etc.). No rule tells us e.g. that *puṣpa-* 'flower' is a neuter, *marut-* 'wind etc.' a masculine, *sumanas-* 'flower' a feminine.

3) We do not learn anything, or rather little (3.3.1), about the nouns not formed with 'regular' suffixes, that is: that cannot be formed by the principles taught in the Aṣṭādhyāyī.

4) We are not informed as to the 'meanings' of the 'roots': Pāṇini's Dhātupāṭha does give a complete list of these elements. Originally, however, it did not contain an indication of their meaning (an *'arthapāṭha'*), as our Dhātupāṭha does.[3] Only when a particular formative procedure depends on a special sense of a root (as e.g. the use of *ātmanepada*-endings in certain cases: 1.3.12, 1.3.32 ff. etc.) does the Aṣṭādhyāyī refer to a 'meaning' of a root.

5) Certain domains of what we call 'syntax' remain completely untouched:
   a) there are no rules on word order;
   b) there is no definition of the concept 'sentence' (*vākya-*, presupposed as known by 8.1.8, 2.82, 6.1.139);
   c) no definition nor classification of subordinate sentences;[4]
   d) no rule on the construction of nominal sentences;
   e) no rule on gender and number of adjectives, which are governed by the nouns the adjectives qualify, which is by no means self-evident.

10. Such like apparent 'gaps' were noticed already and were partly filled up, partly objected to, partly defended on theoretical grounds by Kātyāyana and Patañjali.

Ad 1a: The question why Pāṇini does not teach the places of articulation (*sthāna-*), the organs of articulation (*karaṇa-*) and the accompanying production (*anupradāna-*), i.e. aspiration (*ūṣman-*), voicing (*nāda-*), relative opening etc. (*vivara-, saṃvara-*), is answered by Patañjali I 208.19 f.: *vyākaraṇaṃ nāme-*

---

3. Cp. vārtt. 2 on 1.3.1; Kaiyaṭa on Patañjali on this vārtt.: *tasya (arthapāṭhasya) apāṇinīyatvāt* 'because the reading of meanings [in the Dhātupāṭha current now] is not from Pāṇini'; Siddh.Kaum. on Pāṇ. 3.1.47 *arthanirdeśasyādhunikatvāt* 'because the indication of the meanings [of the roots in the Dhātupāṭha] is modern'; S.Ch.Chakravarti, ed. Dhātupāṭhapradīpa (1919) p.1 n.2; B.Liebich; Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft II (1919) § 62 ff.; ed. Kṣīratarangiṇī (1930) p. 244 f.; Thieme, Indian Linguistics - Turner Jubilee Volume I (1958) 154 f. = Kl. Schriften (1971) I 165 f.

yam uttarā vidyā. so 'sau chandaḥśāstreṣv abhivinīta upalabdhyāvagantum utsahate... 'What is called 'grammar' is a knowledge that follows [the acquirement of others]. After being educated in the Vedas and the Śāstras, one is able to understand [the articulatory production] by observation [without special instruction] ...'

1b: In order to make known the correct pronunciation of those nominal stems that neither can be formed from the elements enumerated in the Dhātupāṭha (the roots) and given in the course of the Aṣṭādhyāyī (the suffixes [*pratyaya-*]) nor can be learned from incidental mentionings in the grammar, an additional teaching is postulated by Patañjali I 14.19: *eteṣām (agrahaṇānām prātipadikānām) api svara-varṇānupūrvīj̃ñānārtha upadeśaḥ kartavyaḥ; śaśaḥ, ṣaṣa iti mā bhūt, palāśaḥ, palāṣa iti mā bhūt. mañcakaḥ, mañjaka iti mā bhūt* 'Teaching of these (the nominal stems not mentioned in the grammar) ought to be done in order that be known the [correctly pronounced] succession of accents and sounds. [Thus:] *'śaśaḥ'*, so that it does not become *ṣaṣaḥ; 'palāśaḥ'*, so that it does not become *palāṣaḥ; 'mañcakaḥ'*, so that it does not become *mañjakaḥ'*.[5]

Ad 2: Patañjali I 390.18 (435.2, 477.3; II 198.16, 418.24, 438.2,5,18; III 371.7) maintains: *liṅgam aśiṣyaṃ lokāśrayatvāl liṅgasya* 'Gender need not to be taught, since gender rests on the usage of people (in popular usage)'. See also the line of a kārikā (II 198.11) and Patañjali's paraphrase: *lokato nāmaitad bhavati strī pumān napuṃsakam iti.* Patañjali obviously means: the gender of Sanskrit nominal stems can be known from the corresponding vernacular word forms. See Patañjali I 259.14 *loke hi kṛṣyarthe kasiṃ prayuñjate dṛśyarthe ca diśim* 'In daily life (in popular, vernacular usage) people use the root *kas* in the sense of Sanskrit *kṛṣ*, and *diś* in the sense of *dṛś*'.

Ad 3: See ad 1b.

Ad 5b: Kātyāyana gives a definition of the concept 'sentence' in vārtt. 9 and 10 on 2.1.1: *ākhyātam sāvyaya-kāraka-viśeṣaṇam vākyam; ekatiṅ* 'A sentence is a finite

---

4. In 8.1.30 ff. all the cases of a finite verb root being accented are enumerated one by one, without the principle of subordination being taken into consideration.

5. *ṣaṣa-, palāṣa-, mañjaka-* are of course mispronounciations due to corresponding vernacular wordforms. Let it be remarked, incidentally, that *ṣaṣa-* and *palāṣa-* cannot be taken from the same dialect as the vernacular roots *kasi* (=Sanskrit *kṛṣ*) and *diś(i)* (=Sanskrit *dṛś*), quoted by Patañjali I 259.14. See also H.Lüders, Philologica Indica (1940) 217, H.Scharfe, Grammatical Literature (1977) 153.

verb (*ākhyāta-*) together with indeclinables, with nominal caseforms, and with qualifications (adjectives); [and] a saying containing one and the same finite verbform'.[6]

Ad 5c: Nominal sentences of the type *plakṣo vṛkṣaḥ* 'the tree is a figtree', *vīraḥ puruṣaḥ* 'the man is a hero' are explained by Kātyāyana as finite verb sentences, *asti (staḥ, santi)* remaining unused: vārtt. 11 on 2.3.1 (see also vārtt. 3,4; 6,7on 2.3.46 with Patañjali on vārtt. 1,3,4,6,7):...*astir bhavantiparaḥ prathamapuruṣo 'prayujyamāno 'py asti*, 'the verb *as* ('to be') in the present tense [as] a first (our 'third') person does exist even if it is not used'.

Ad 5e: The construction of adjectives, alluded to by Kātyāyana vārtt. 54 on 1.2.64, is explicitly taught by Patañjali I 228.20 (246.19, 410.20, 422.18, 430.16; II 200.2, 414.27, 415.2). Patañjali on vārtt. 2 on 1.2.52 tries to get this instruction from Pāṇ. 1.2.52, where, in fact, the gender-number construction of adjectives is presupposed but not taught.[7]

11. It cannot have been Pāṇini's intention to compose a work from which Sanskrit could be learned. This seems obvious. Nobody not possessing already more than elementary knowledge of, and familiarity with, Sanskrit can understand the Aṣṭādhyāyī. Nor can it be explained to him. It is not a primer and never was used as such.

Nor can it have been his intention to compose a work that would establish correct usage in cases of doubt. This emerges with clarity already from those 'gaps' pointed out above (§ 9). The great modern Sanskrit grammarian's, J.Wackernagel's, dictum: 'Die eigentlichste Aufgabe der einheimischen indischen Grammatik war zu jeder Zeit, Wächterin des richtigen Sprachgebrauchs zu sein' (Altindische Grammatik I [1896] LXIII), is unacceptable for Pāṇini.

12. In the introduction to the Vārttika and the Bhāṣya, Kātyāyana (vārtt. 1 ...*śāstreṇa dharmaniyamaḥ*) and Patañjali (I 1.14-5.11) try to establish a practical usefulness of 'grammar' (*vyākaraṇa*) as a guardian against wrong usage. See

---

6. Thus vārtt. 10 is understood by Patañjali. His example: *brūhi brūhi*: the second *brūhi* is unaccented because it does not stand in the beginning of a sentence (see Pāṇ. 8.1.18 together with vārtt. 5 = vārtt. 11 on 2.1.1, and 8.1.28 together with vārtt. 1).

7. On Pāṇini 1.2.51 ff. see H.Scharfe's brilliant discussion in Zeitschrift f. vgl. Sprachforschung vol. 79 (1965) 239 ff.

also vārttikas like vārtt. 4 on 1.4.80, vārtt. 4 on 3.3.3. Patañjali is sharpsighted enough to see the contradictions with the actual contents of the Aṣṭādhyāyī into which this supposition leads. See for example III 174.5 ff. Thus Patañjali winds up his introductory discussion on the purposes (*prayojana-*) of grammar, by stating (I 5.10) that these are given for those only whose insight has gone astray (*vipratipannabuddhi-*). The truth is that the study of *vyākaraṇa-*, which is a vedānga, a part of sacred knowledge, is a 'religious duty that has no [practical] cause' (*niṣkāraṇo dharmaḥ*): Patañjali I 1.18 ff.[8]

At first glance, this notion might appear somewhat fantastic. Yet I think that it has a rather deep motivation, which is in full harmony with the actual intention of Pāṇini himself.

13. Of course, I should not and could not try to deny that Pāṇini's work indeed was used for practical purposes. Commentators like Mallināṭha or Sāyaṇa use it in order to test and to prove the correctness of the grammatical forms occurring in the texts commented upon by them. It can be said that the whole history of indigenous Pāṇini-interpretation is nothing but the history of the attempt of making the Aṣṭādhyāyī subservient to the practical aim of controlling, if not of teaching, the correct usage of Sanskrit.[9]

In order to be fit to do so, it had however to be complemented in a number of ways: by inserting additions proposed by Kātyāyana; by employing dozens of scholastic tricks and devices, of interpretative maxims (so-called paribhāṣās), which wring from Pāṇini statements on subjects he actually left aside; further by adding to it a 'Pāṇinīya-Śikṣā', a 'Phonetic instruction for followers of Pāṇini'; manuals teaching grammatical gender (Liṅgānuśāsana); a work dedicated to the irregularly formed nominal stems (Uṇādisūtra); by supplying 'meanings' to the roots enumerated in the Dhātupāṭha; and, finally, by producing dictionaries (Śabdakośa).

14. Pāṇini's work does not contain anything that would not derive from the fundamental principle of functional analysis of the regularly built up wordforms as used in correct speech, that would not be necessary in some way for establishing

---

8. See Nāgojībhaṭṭa, Uddyota on Patañjali I 5.6 ff. ...*na kadācid api vedādhyayana-prayojanopadeśa iti tātparyam* "the gist of the Bhaṣya is: 'there never was taught a [practical] purpose of the study of sacred knowledge (*veda* [but in the Kali-age].'"

9. See also Bhaṭṭojīdīkṣita's verse quoted, *maṅgalārtham*, at the head of this paper.

this principle's essential correctness - as the rules of inner and outer sandhi - and its eminent importance for an insight into the character of Sanskrit.

However, Pāṇini does not 'analyze' so to speak 'before our eyes' (*pratyakṣam*). The method of his representation is just the contrary of an analysis. He proceeds as if the elements, into which he has dissected the word forms, were naturally given units. He does not demonstrate how wordforms can be analyzed into their constituent functional elements by methodical deductions and inferences[10] - this he did so to speak in unobserved solitude (*parokṣam*) -, rather, he presupposes these elements and shows in which, sometimes highly complicated, ways they are to be combined.

This is why his work is called a *vyākaraṇa-*, that is: 'an instrument by which forms are created in various ways' or 'specifically': *vividhena prakāreṇa* (or: *viśeṣeṇa*) *ākṛtayaḥ kriyante yena*, as I should paraphrase in Sanskrit.[11]

The translation of *vyākarana-* by 'analysis', nowadays quite popular and almost generally accepted, is not tenable.[12]

15. Pāṇini, then, does not describe the actually elementary units of language: he does not tell us, how the sounds are articulated, nor does he inform us about the meanings of the roots, unless a particular meaning is the necessary condition for the adding of a particular suffix.[13] A full description is given of the suffixes (*pratyaya*) only: we are instructed not only as to their phonetic shape and the effects they have on preceding elements (guṇa, vṛddhi, accent), but also as to their functions, since these are the necessary condition for their being added. Pāṇini focusses his interest on the proceedings by which the simple abstract elements are connected in order to form utterances (speech units).

Consequently the single rules as well as the whole work are called a *sūtra-* n. 'means of sewing [together]' (*sīvyate yena*), namely: the elements of language into wordforms and the wordforms into utterances.

Now, will this not strike us as a rather strange idea that sounds and roots are known, but not the wordforms that consist of them? It appears in strict contradic-

---

10.of the kind discussed by Kātyāyana and Patañjali: I 255.5 ff. See below p. 31.

11.Thus already in Studies presented to J.Whatmough (s'Gravenshage 1957) 267 n.11 = Thieme, Kl. Schriften II (1971) 616 n.11.

12.See Excursus, below p. 21 ff.

13.See e.g. 1.3.31 ff.

tion to reality, where just the contrary seems to be true.

16. There must lie a specific theory on the base of that idea. It is not expounded by Pāṇini, but may be deduced from his procedure. It is true, we shall have to do some reconstruction when doing this. Yet, we need not build it out of nothing by just erecting a castle in the air. We can give it a sound foundation and substance: the dogma of the *śabdanityatvam* 'the eternality of [Sanskrit-] speech sound', which is upheld by the Mīmāṃsakas and known to, and generally accepted by, all representative old Indian linguists (see vārtt. 1), though interpreted in various different ways.

17. Pāṇini's conception of the meaning of this dogma must have been as follows:

'Eternal' (*nitya-*, *kūṭastha-*, *avicālin-*: Pat. I 7.3) are the smallest units of language: the simple sounds - the 'phonemes' - and the smallest lexical and functional units - 'roots' and 'morphemes'. They are - to express it in words of Yāska (1.2) - *puruṣavidyānitya-* 'eternal in the knowledge of the soul' - in contradistinction to *indriyanitya-* 'eternal in the sense organs' (that is *manas*, *śrotra* etc.).

Of a passing nature, on the other hand, are the acts of speech, in which these elements are connected in order to form words and statements. A single act of speech, then, is nothing but the fugitive realisation and momentary representation of eternal facts.

Grammar shows, according to which rules the eternal elements of language are 'sewn together' (*siv*) and formed (*vyā + kṛ*) into words and utterances, the passing units of speech. Thus, it is indeed a *'sūtram'* and a *'vyākaraṇam'* in the proper sense of the words.

18. Sacrificial performances may be viewed in an analogous way. Here, too, there are eternal elements: sacred verses (*ṛc*), formulae (*yajus*), melodies (*sāman*) and ritual acts, mentioned and discussed - and thereby described and enjoined - in sacred tradition (*śruti*: RV,YV,SV, Brāhmaṇas). They have to be arranged in a certain order and connected by well defined procedures, that is 'sewn together' into a whole, that is: the whole of the sacrificial act, which itself is passing and transitory like a speech act and at the same time the representation of eternal facts. A 'śrautasūtram' is, then, a *śrautānāṃ sūtram* 'a means of sewing together the [eternal] elements contained in sacred tradition'.

The teachings and prescriptions of the Buddha, considered to be of unchangeable formulation and everlasting validity - that is: to be parts of an eternal *dhamma*

'firmness' - are sewn into a geographical (place) and historical (date and occasion of their pronouncement) context in a Pāli *'sutta-'*.

19. The regular word formation of Sanskrit, taught by Pāṇini, is called by later authors (Yāska, Kātyāyana[14]) a *saṃskāra-* m. 'composition, correct formation'. *saṃskṛta-* n. 'sacred speech' may be interpreted as 'composed according to the rules of Pāṇini; formed correctly'.

20. It appears improbable that expressions like *saṃskāra-* and *saṃskṛta-*, when used with reference to language, should have been meant in this highly technical sense from the beginning. Actually, *saṃskṛta-* 'put together' in the sense of 'formed correctly' and *saṃskāra-* m. 'correct formation' may be used of a particularly distinct articulation, that is: when it is intended to insist on sounds being 'formed correctly'[15]:

Mahābhār. (Poona) 14.43.22d *svaravyañjanasaṃskārā bhāratī* '⌈sacred⌋ speech that is of correct formation of vowels and consonants ...'; Kādambarī (ed. Peterson 1900) p. 22 l.18 *atispaṣṭavarṇasvarasaṃskārayā girā* 'with a ⌈Sanskrit-⌋ speech that was of a most distinct formation of sounds and accents'.

General observation teaches that the difference of educated (high standard language) and vernacular speech popularly is conceived as that of a better and a less good, of a clearer and a more careless, pronunciation and enunciation.[16] Already in the Kauṣ Br it is said with respect to the speech of the North, that is: the speech of the *Śalāturīya Pāṇini: udīcyāṃ ha diśi prajñātatarā vāg udyate. udañca u eva yanti vācaṃ śikṣitum. yo vā tata āgacchati tasya śuśrūṣanti* 'in the northern region indeed speech is spoken particularly distinct. And to the North they go in order to learn speech. Or of him who comes from there are they eager to hear ⌈the speech⌋'.

---

14. Yāska, Nir. 2.1 *na saṃskāram ādriyeta* '⌈an etymologist (*nairuktika-* in contradistinction to a *vaiyākaraṇa*)⌋ should not heed ⌈the rules of⌋ word formation ⌈as taught by Pāṇini⌋'; 4.1 *anavagatasaṃskāra-* 'words of ununderstandable formation'; 2.1 *svarasaṃskārau* sound (pronunciation) and word formation (likewise Kātyāyana, Vāj.Pr. 1.1). - On Patañjali I 39.18 see below § 29.

15. See Thieme, Studies presented to J.Whatmough (1957) 268 ff. = Kleine Schriften II (1971) 617 ff. I take the occasion to recant my remark on Mahābhār. (Poona) 1.64.34: *śabdasaṃskārasaṃyuktaṃ bhruvadbhir* refers to brahmins who are distinguished from the veda recitators (1.64.33) and means 'speaking with correct word formation'.

16. Filippo Sassetti, Lettere 415: 'Sanscrita que vuol dire bene articolata.' The first (1600 AD) definition of Sanskrit by a European (according to what he was told by an Indian informant).

21. It is, obviously, the peculiar intention of Pāṇini's 'grammar' to show that the language that was called *saṃskṛta-* on account of its 'correctly formed' sounds is *saṃskṛta-* in the full sense: it is correctly formed from the appellative and functional elements: roots and suffixes, also.[17]

The proof Pāṇini gives for Sanskrit cannot be given for the vernaculars. The reason: in Sanskrit, and in Sanskrit only, synchronic description and historical analysis coincide almost completely. Neither is this the case in any other Indo-European language. Nowhere else the old sounds of Indo-European have been preserved, in all essential details, as conservatively as to leave the principles of wordformation recognizable without prehistoric reconstruction. In Arabic, for example, on the other hand, such a descriptive analysis is, similarly to Sanskrit, feasible.

Sanskrit, however, is not only analyzable. At the same time, its formations are of a variety and complication that are missing in Arabic. The analysis, which is evident for Arabic, can, in Sanskrit, be given with greatest difficulty only, it is a task exacting a high amount of sagacity. It is to be achieved with the help of intuition of a high order only.

22. Sanskrit is not only *saṃskṛta-* in the literal sense of 'put together [of elements]', but also in the derived sense 'made fit for, prepared for [a purpose]', this purpose being, characteristically, ritual purity.

Objects used in the sacrificial act have to be *saṃskṛta-* '[properly] prepared [and thereby pure]'; a person has to be *saṃskṛta-* in order to be capable to take part in a sacred doing:

ŚB 13.2.7.15 *punaḥ saṃskṛtya prokṣaṇīḥ*, ŚB 14.9.3.1 ...*ājyaṃ saṃskṛtya*; Pat. I 475.9 *pātram saṃskāreṇa śudhyati* 'a vessel [that was used by certain low-castes] becomes purified by *saṃskāra* ('special preparation')'; Pat. III 57.27ff. *upanayanaṃ saṃskārārtham ... upanītaḥ saṃskṛto bhavati* 'the investiture with the sacred thread has the purpose of preparing [for the study of the Veda], ... he who is invested with the sacred thread becomes prepared ('capable for the study of the Veda').'

Kālidāsa, Kum.Sambh. 7.90 *vāgmayena ... saṃskārapūtena* ''with a speech purified by *saṃskāra*', that is 'with a speech in Sanskrit'.'

Because Sanskrit is *saṃskṛta-* in the real, true sense ('put together'), it is

---

17. See Mallinātha on Kālidāsa, Kum.Sambh. 7.90 *vāgmayena ... saṃskāra-pūtena: saṃskāreṇa śāstravyuttpattyā pūtena, prakṛtipratyayavibhāgaśuddhena saṃskṛtenety arthaḥ.*

also 'fit for [use at the sacrifice]', that is: 'ritually pure, sacred'.

Behind it all there lies one of those plays with words and different senses, well known from the Brāhmaṇas. It may be formulated most fittingly by using a type of expression, not rare in these texts:

yat saṃskāreṇa saṃskriyate tat saṃskṛtasya saṃskṛtatvam

'That it is put together (formed)/hallowed by being put together/ by purifying preparation - that is the sacredness of the formed/sacred language'.

23. Pāṇini offers his argument in the form of a description. It is not the description of the Sanskrit language, but a description of the regular word formation of Sanskrit. As such it is indeed 'perfect'. Not only in the sense that it is (almost) complete, but also as to its quality. It is throughout mechanistic, in so far as it does not make, beside its basic assumption, any arbitrary assumption and presents only observable and verifiable facts with strict objectivity. Pāṇini's teaching method approaches the accuracy of a mathematical deduction. It has, apparently, no practical, but only a theoretical, purpose. It seems to give knowledge for the sake of knowledge only. It does not belong to the category of the 'arts', but of 'science'.

24. Here arises, however, a problem: the situation of the social, economical and cultural development we may presuppose for the time of Pāṇini hardly can have mothered the ideas of 'knowledge for the sake of knowledge', hardly can have produced a work of a purely academic character, but quite useless otherwise.

In his Varuṇa I (1951) pp. 15 ff., H. Lüders has drawn attention to a conception met with in Indian medieval, chiefly Buddhistic, literature, but also, as he showed, of greatest importance for the understanding of Vedic religion. It is the conception of the magical power of truth (*satya-* n., *ṛta-* n.): by formulating a truth, a miracle can be worked. In Pāli literature such truth formulations are called *'saccakiriyā'* (=Skt. *satyakriyā*). The phrase *satyam kṛ* 'to work/formulate a truth [and thereby release magic power]' is used already in the AV:

4.18.1 *samáṃ jyótiḥ sū́ryeṇāhnā rā́trī samávatī*
kṛṇómi satyám ūtáye 'rasā́ḥ santu kṛ́tvarīḥ

"'Light is identical with the sun, night is equal with day':
I am working a truth for help. Let the sorceresses be sapless."

The first line contains a mystical truth - the full import of which I do not

dare to gauge; its formulation gives the speaker power to drain the strength of fearful witchcraft.

Even the gods who created and uphold the cosmic order make use of the power of truth:

RV 10.85.1a *satyénóttabhitā bhúmiḥ...*, 1.67.5ab *ajó ná kṣấṃ dādhāra pṛthivíṃ tastámbha dyấṃ mántrebhiḥ satyaíḥ* 'like a [climbing] goat the ground, he (Agni) [tightly] holds the earth, he propped the sky by true sayings', 4.42.4cd *ṛténa putró áditer ṛtávotá tridhấtu prathayad ví bhúma* 'through truth the son of Aditi (= Varuṇa), the truthful one, spread out the earth with its three layers', Mahānārāyaṇa Up. 63.2 *satyena vāta āvāti, satyenādityo rocate divi, satyaṃ vācaḥ pratiṣṭhā, satye sarvaṃ pratiṣṭhitam* 'through truth the wind blows hither, through truth the sun shines in the sky, truth is the fundament of speech, on truth everything is founded'[17a].

25. Nowhere in ancient literature can there be found a similarly lofty and stirring extolment of truth and its power as in the RV:

4.23.8 *ṛtásya hí śurúdhaḥ sánti pūrvír*
ṛtásya dhítir vṛjinấni hanti
ṛtásya ślóko badhirấ tatarda
kárṇā budhānáḥ śucámāna āyóḥ

9 *ṛtásya dṛḷhấ dharúṇāni santi*
puruṇí candrấ vápuṣe vápūṃṣi
ṛténa dīrghám iṣaṇanta pṛ́kṣa
ṛténa gấva ṛtám á viveśuḥ

10 *ṛtáṃ yemāná ṛtám íd vanoty*
ṛtásya śúṣmas turayấ u gavyúḥ
ṛtấya pṛthví bahulé gabhīré
ṛtấya dhenú paramé duhāte

'Blessings[18] of truth (bestowed by truth) exist many: the thought (perception)

17a. See also Rām. (Baroda) 2,109.13 f., Var.Pur. 193.32-47.

18. On *śurudh-* f. (< * *pśu-vṛdh-* f. 'prospering of cattle', 'prosperity') see Thieme, ZDMG 95 (1941) 338 ff. = Kleine Schriften I (1971) 42 ff.

of truth slays crookedness; the sound of truth has perforated (opened) the deaf ears [of the heavenly][19] when it awoke at the flaming up [fire][20] of Āyu.[21]

'Firm supports of truth (bestowed by truth) exist many, shining ones, most brilliant ones: through truth the refreshments [offered to the heavenly at the sacrifice and bestowed by them in the form of rain] will be sent a long way (from earth to heaven and from heaven to earth); through truth the kine have stepped towards truth (the place, where the Aṅgiras were singing their songs).[22]

'He who upholds truth [by reciting truth-containing verses at the sacrifice] wins truth (the fulfilment of divine promises[23]): the snorting of truth is a cattle-winning racer[24]; for truth's sake (in order that the divine ordinances[25] be fulfilled) are heaven and earth wide and deep; for truth's sake (in order that divine promises be fulfilled) do the two highest milch-cows (heaven and earth) give milk (rain and springwater)'.

26. Pāṇini's so-called 'grammar' seems to be, in reality, a kind of *satyakriyā:* it formulates the discovery of the 'built up' character of Sanskrit words and utterances, on which its sacredness is founded - in brief: it 'works the truth' of the *saṃskṛtasya saṃskṛtatvam.*

---

19. This answers the question of verse 3a *kathá śṛṇoti hūyámānam índraḥ* 'how does Indra hear [the call] that is being called?' - A verse, quoted by Yāska 2.4, says of the teacher: *ya ātṛṇatty avitathena karṇau...*

20. Against Padapāṭha (*śucámānaḥ*) I understand *śucámāne* (supplying: *agnáu*).

21. RV 1.96.2ab *sá pūrvayā nivídā kavyátāyór imáḥ prajá́ ajanayan mánūnām* 'With (= at the time of) the first verse of invitation [directed to the heavenly], with the poetry of Āyu, he (Agni) generated these generations of thinking (civilized) men ...'

22. Allusion to the Vala myth (RV 10.108). In particular see RV 10.108.11b *úd gāvo yantu mínatīr ṛténa* 'Let the kine come out, exchanging [their place] with truth': the idea is that 'truth', that is: the truth proclaiming songs of the Aṅgiras standing outside the blocked cave, penetrates into the cave and the cows come out of it.

23. See H.P.Schmidt, Vedisch *vratá-* ... (1958) 21 ff. and my remarks in Indo-Iranian Journal 3 (1959) 146 ff. (§ 3).

24. The strong breath with which the truth, contained in Vedic verses, is loudly recited, is equated with a snorting war horse helping to win the battle.

25. See RV 1.67.5 etc. (above § 24).

27. Truths that are supposed to be magically effective must have a particular quality: such truths, and such truths only, as are not capable of being verified by conceptional evidence or testimony or simple inference can work miracles[26].

The 'built up', 'regularly formed' character of the Sanskrit words and utterances is complicated enough to remain unrecognizable, in its true extent, to the layman. It is a truth that could be looked upon as *parokṣa* 'beyond sensual conception'. It is realizable to deep insight only, gained by *samādhi*, the 'transcendental meditation' of a *yogin*, who then may give it on to select pupils.

28. In order to deploy its power, an esoteric truth has to be 'formed' in a particular way - in metrical or otherwise distinguished language[27].

The particular form of Pāṇini's rules is their brevity.

The deep motivation of this brevity was not understood any more by later authors. Some have made fun of it as a quaint caprice of old grammarians, as in that well known dictum, not yet found in the Mahābhāṣya: *ardhamātrālāghavena putrotsavaṃ manyante vaiyākaraṇāḥ* [28].

'By ⌈achieving⌋ a shortness of ⌈the length of⌋ half a short vowel do grammarians think ⌈to have occasion for⌋ the celebration of the birth of a son'.

Actually, however, the form of Pāṇini's work is just as essential as its contents: the formulation must not contain any element that would be superfluous for the presentation of its truth. Each syllable, each sound must serve the magical purpose. Pāṇini creates his formulation by giving it, so to speak, through a sieve[29].

29. Of course, Pāṇini might have chosen any other way of 'forming' his rules, for example a metrical form, as is done by some later grammarians (e.g. the RV-Prātiśākhya). His choice fell on brevity, I presume, for a particular reason. Not, for example, for mnemotechnical considerations, but rather because brevity appeared peculiarly apt: the rules formulated with utmost brevity may be looked at as the image of the lightning-swift processes in the mind by which the eternal elements of language are 'put together' into the units of speech. This is supposed to happen

---

26. See Thieme, ZDMG 102 (1952) 109 = Kleine Schriften I (1971) 118.

27. See Thieme o.c. 119.

28. Nāgojībhaṭṭa, Paribhāṣenduśekhara, paribhāṣā 122.

29. See RV 10.71.2 ab *sáktum iva títaunā punánto yátra dhīrā mánasā vácam ákrata* '⌈in the poetry⌋ in which the wise ⌈poets⌋ created speech, purifying it like groats by a sieve ...'

each time a man is speaking Sanskrit, as clearly emerges form a statement made by Patañjali:

I 39.18 *saṃskṛtya saṃskṛtya padāny utsṛjyante. teṣāṃ yatheṣṭam abhisaṃbandho bhavati...*
'the words are ejaculated [in speaking] after being put together [in the mind] from their elements each time; their mutual connection (i.e. their sequence) is arbitrary'.

Simultaneously, brevity serves quite a different purpose. It makes the rules understandable to the initiated only, who will get them explained by their teacher; it keeps away the knowledge of (esoteric) truth from the unworthy.

Yāska 2.4. *vidyā ha vai brāhmaṇam ājagāma*
gopāya mā śevadhiṣ ṭe 'ham asmi
asūyakāyānṛjave 'yataya
na mā brūyā vīryavatī tathā syām

"Knowledge came to the brāhmaṇa[30]: 'Protect me! I am your treasure. Don't teach me to a jealous (envious) one, to a crooked one, to one who has not taken the pledge [of chastity etc.]. Might I thus keep my strength!'"

30. For Patañjali, the essential purpose of Pāṇini's brevity appears to be that his formulations be without unneccessary elements, elements that would be irrelevant for the presentation of the truth it offers. For the rest, the decisive passage discussing it, would confirm the conception of meaning and form of Pāṇini's 'grammar' as proposed in this paper:

I 39.10ff. *pramāṇabhūta ācārya darbhapavitrapāṇiḥ śucāv avakāśe prāṅmukha upaviśya mahatā yatnena sūtraṃ praṇayati sma. tatrāśakyaṃ varṇenāpy anarthakena bhavitum ...*
'The teacher (Pāṇini) functioning as an authoritative means of cognition[30a], used

---

30. Here used in the sense of 'carrier of truth formulations (*brahman-* n.)'. See Thieme, ZDMG 102 (1952) 91 ff., esp. 120 f. = Kleine Schriften I (1972) 100 ff., esp. 109 f. - Pat. I 411.16 f.:
tapaḥ śrutaṃ ca, yoniś cety etad brāhmaṇakārakam
tapaḥśrutābhyāṃ yo hīno jātibrāhmaṇa eva saḥ.

30a. (Note of the editor) The same expression is used with reference to the Buddha by Dignāga in the benedictory stanza at the beginning of his Pramāṇasamuccaya; cf. M.Hattori, Dignāga, On perception, ..., Cambridge Mass. 1968:73 ff. as well as E.Steinkellner in: Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf, hrsg. von K.Bruhn u. A.Wezler, Hamburg 1981:290 and id. in: A Corpus of Indian Studies. Essay in Honour of Professor Gaurinath Sastri, Calcutta 1980:100 f. (A.W.)

to produce the *sūtra* with great effort: holding a cleansing bunch of *darbha*-grass in his hand, being seated on clean ground, his face turned towards the east. This being so, it is impossible that even one sound be without purpose ...'

an authoritative means of cognition' - that is: authoritatively proclaiming a truth that is neither 'accessible to sensual perception' (*pratyakṣa*) nor to be found out 'by logical deduction' (*anumāna*), but rather 'beyond sensual perception' (*parokṣa*) like the truths of 'sacred tradition' (*śruti*).

'holding a cleansing bunch of *dharba*-grass in his hand' - that is: a bunch like that (called *prastara*-, or *barhis*-, or, with the identical expression, *darbhapavitra*-: ŚB 3.1.3.18, or simply *pavitra*- 'means of purifying': Manu 2.75) held by the priests reciting Vedic verses. By cleansing it protexts from the dangers the handling of the magically powerful spoken truth involves[31].

'his face turned towards the east' - that is: in the age-old position taken at prayer or recitation. The reciting *hotṛ* stands in the west of the āhavanīya, facing it; so does the Zarathustrian *zaotā* stand in the west of the *barəsman*-, the ritual grass (Skt. *barhis*-) spread out around the sacred fire[32].

'used to produce the sūtra with great effort' - that is: with the effort of spiritual concentration required for the recognition and formulation of a deep truth. The requirement is self-evident and universally acknowledged. It is echoed in a verse, considered by Buddhaghosa (As p.17f.) to be the first saying of Buddha (*paṭhamam Buddhavacanam*):

Vin.Pit. I 2 *yadā ha ve pātubhavanti dhammā*
ātāpino jhāyato brāhmaṇassa
ath' assa kaṅkhā vapayanti sabbā
yato pajānāti sahetudhammam

'When the firmnesses ('eternal truths': *dhamma*-) become revealed to the *brāhmaṇa*- ('formulator of truth'[33]), meditating in the glow [of concentration], then,

---

31. For more detailed references see Thieme, ZDMG 107 (1957) 71 ff. = Indogermanische Dichtersprache (ed. Rüdiger Schmidt, 1968) 210 ff.

32. Yt. 17.61 *bərəsəm barāt zaota vācim hištəmnō pasca barəsma* 'The zaota (reciting priest) is to offer a loud speech (= recitation), taking his stand behind (in the west of) the ritual grass spread.' - See Thieme ZDMG 107 (1957) 4 f. = Indogermanische Dichtersprache (1968) 213 f.; Thieme, ZDMG 92 (1938) 51 = Kleine Schriften I (1972) 341.

33. See e.g. RV 7.103.8 ab *brāhmaṇāsaḥ somino vācam akrata brahma kṛṇvantaḥ parivatsarīṇam* 'As/like *brāhmaṇas* ('truth formulators'), inspired by soma, they (the frogs) have created speech in creating a [truth-] formulation (*brahman*-),

indeed, all his desires disappear, for he recognizes that it (desire) necessarily has a cause[34] [and therefore can be made to disappear by removing its cause, its last cause being, according to the *paṭiccasamuppāda*, *avijjā* 'ignorance']'.

Applying the verse - in the given context referring to the discovery of the *paṭiccasamuppāda* - to Pāṇini, we might say that - by his 'great effort' of concentration (by his *ātāpa-*), by meditating (*dhyāyan*) - he discovered the cause (*hetu-*) of the Sanskrit language being 'ritually pure' (*saṃskṛta-*) in its being 'put together' (*saṃskṛta-*)[35].

31. If looked at carefully, as it deserves to be, Patañjali's description shows us Pāṇini in action, distinct as on a snapshot taken at the right time. And his attitude is not the attitude of a schoolteacher, who is teaching boys (*bāla-*), not even that of a high-grade scholar who is handing down traditional lore to ripe (*prauḍha-*) students. It is the attitude of a holy man engaged in a holy occupation, of a magician who 'works a truth' (*satyam kṛ*) like the magician of 4.18.1 (above § 24), who 'works a truth formulation' (*brahma kṛ*) like the *'brāhmaṇas'* of RV 7.103.8 (above n. 33 or the poets of RV 1.117.25:

etā́ni vām aśvinā vīryā̀ni prá pūrvyā́ṇy āyávo 'vocan
brā́hma kṛṇvánto vṛṣaṇā yuvā́bhyām...

---

that took a year to be produced'. - See Thieme, ZDMG 102 (1952) 107 = Kleine Schriften I (1972) 116.

34. I supply *kaṅkham* - dispensible in d, because it can be suggested by the expression *sabbā kaṅkhā* of c - and take *sahetudhammam* as a bahuvrīhi, literally: 'possessing the character/nature (*dhamma-*) of [a thing] that has a cause', in Sanskrit: *hetusahitasya dharma eva dharmo yasyās tām.*

35. The Pali verse looks very much like an adaptation of a Sanskrit verse. Divesting it of its vernacular traits and its Buddhist terminology (*dhamma-*) and ideas (that knowledge removes 'desires') and reshaping b (*prādur bhavanti* would be metrically wrong), I should propose the following, at least: possible, form:

yadā ha vai prādur abhūt satattvam
ātāpine dhyāyate brāhmaṇāya
athāsya śaṅkā vyapayanti sarvā
yataḥ prajānāti: sahetu tattvam

'When truth (the true nature of a thing' or 'of things') has become revealed to the self-exerting, meditating *brāhmaṇa*, then all his worries (doubts) go away. For he recognizes that a reason can be assigned to truth.'

The *tattvam*, i.e. the *saṃskṛtatvam*, of *saṃskṛtam* has the reason: *yat saṃskāreṇa saṃskriyate.* - Patañjali I 266.23 *yac ca nāma sahetukaṃ tan nyāyyam* 'and [an affirmation] which a reason can be assigned to, that [affirmation] is logically founded.'

'These your first heroic deeds, ye Aśvin, did the descendants of Āyu[36] proclaim, creating a truth-formulation (in this case: a sacred poem) for you, ye bulls.'

Rightly, then, is he called a *kavi*[37] by the first *kārikā* on Pāṇini 1,4,51.

32. His work must be studied by a *brāhmaṇa*, who is not only a *'jātibrāhmaṇa-'* (above n. 30), but a *brāhmaṇa* who studies sacred tradition (*āgama*, *śruti = veda* and *vedāṅga*) as a duty that has no practical motivation: Pat. I 1.18f. *brāhmaṇena niṣkāraṇo dharmaḥ ṣaḍaṅgo vedo 'dhyeyo jñeya iti ...*

At the end of Pāṇini's work we might supply a sentence of a type familiar to the Brāhmaṇas, using the first (*vṛddhi-*: 1.1.1) and last noun (*udaya-*: 8.4.67) uttered in the Aṣṭādhyāyī:

vṛddhim, udayam āpnoti ya etad evaṃ veda

'He reaches prosperity, luck, who knows this [truth of the *saṃskṛtasya saṃskṛtatvam*] thus (in the formulation given to it by Pāṇini).'

Studying Pāṇini's *vyākaraṇam* we are in the presence of a momentous hour in the history of the development of human thinking. It is an hour of birth. It is the birth of science out of magic.

---

36. See RV 1.96.2 (above n. 21)

37. Explained by Nāgojībhaṭṭha, Uddyota as: *krāntāni darśanāni yena* 'by whom visions are obtained'.

Excursus

The meaning of *vyākaraṇa-* n. and of the verb *vyā + kṛ*. The use of *vi + gṛh* in the Mahābhāṣya.

1. Widespread opinion holds that the term *vyākaraṇa-* as a designation of the first Vedāṅga, i.e. Pāṇini's grammar, is meant or was meant, originally, in the sense of 'analysis'. Since this view is still upheld by H.Scharfe, Grammatical Literature (1977) 83 against the paraphrase given by myself (Scharfe o.c. 83 n.33),a more detailed discussion seems called for, giving my reasons for declining to accept the common view and adhering to my own proposal (above § 14).

2. It is true, of course, that *vyā + kṛ*, 'drive away' is used in the sense of 'separating' in the Vedic language. Taking examples from the Brāhmaṇas I refer to ŚB 1.7.1.4 *mātṝṇām ekāṃ vatsena vyākṛtya*' having driven away (separated) one of the mothers from her calf', 3.2.2.16 *daivaṃ caitan mānuṣaṃ ca vyākaroti* 'by this [procedure] he separates what belongs to the heavenly and what to the mortals'.

It is true, further, that 'separate' may be used in the sense of 'distinguishing [by separating similar objects from one another or by separating a seeming whole into its parts]': BAU 1.4.7 *tad dhedam avyākṛtam āsīt. tan nāmarūpābhyām eva vyākriyatāsaunāmāyam idaṃrūpa iti tad idam apy etarhi nāmarūpābhyām eva vyākriyate: 'saunāmāyam idaṃrūpa iti* "All this was unseparated (indistinguishable) [in the beginning of creation]. Then it became separated (distinguished) by name and shape [so it became possible to say]: 'This particular one is of the name NN and of such and such a shape.' Therefore, even to-day distinction is made by name and shape: 'This particular one is of the name NN [and] of such and such a shape'."

A finite form of *vyā + kṛ* is used by Patañjali in the same way once: I 12.12 *athavā śabdair api śabdā vyākriyante.tadyathā: gaur ity ukte sarve saṃdehā nivartante nāśvo na gardabha iti* "Or rather: even by words are words driven away. For example: when the word 'cow' is said, all doubts turn away (one knows for sure): 'it [the word for a certain object] is not 'horse' and not 'donkey'".

3. It is equally true, however, that there are passages where *vyā + kṛ* cannot be rendered by 'drive away, separate', but is to be translated by 'form in different ways' or 'in a specific way'.

TS 6.4.7.3 *vā́g vaí párācy avyākṛtāvadat. té devā́ índram abruvan: imā́m no vā́caṃ vyā́kuru íti ... tā́m índro madhyató 'vakrámya vyā́karot. tásmād iyáṃ vyā́kṛtā vā́g udyate* '[Human] speech used to speak being turned away (ununderstandably), being

unformed (unarticulated). Then the heavenly said to Indra: Do form us this speech ... Then Indra formed it (gave it different forms, made it articulate[1]), having stepped in the middle of it. Therefore this [human speech] is spoken being formed (having different forms, being articulate).'

By his deed, Indra put human speech in contrast to that of animals, who repeat the same sounds again and again. He made men so to speak *vyaktavāc-* (Pāṇ. 1.3.48) 'of distinct speach' or **citravāka-* 'of clear, variegated speech' - if I may be permitted to transpose the Slavonic word člověkъ 'man' sound by sound into Sanskrit[2].

4. TS 6.4.7.3 seems to give a clue how *vyā + kṛ*, from which is derived post-vedic[3] *ākṛti-* f. 'form', *ākāra-* m. 'shape', came to be used in the sense of 'forming'. Originally, it must have meant 'to drive asunder [and thereby 'unfold']'. That's why Indra in order to 'drive asunder' and thereby 'form' speech, had to step in the middle (inside) of it.

The clue is confirmed by ChU 6.3.2 *seyaṃ devataikṣata: hantāham imās tisro devatā anena jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe vyākaravāṇi... seyaṃ devatemās tisro devatā anenaiva jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe vyākarot* 'This divine element (*devatā*) considered: Well then, I shall enter these three divine elements (heat/fire: *tejas-*, water: *āp-*, food: *anna-*, i.e. matter) by this living Self and drive asunder (unfold, form in various ways) name and shape. Then this divine element entered etc.'

5. Ait U 5.1 *kataraḥ sa ātmā, yena vā paśyati yena vā śṛṇoti yena vā gandhān ājighrati yena vā vācaṃ vyākaroti yena vā svādu cāsvādu ca vijānāti?* 'This Self is which one[4]: by whom one sees (the eye: *cakṣus-*), or by whom one hears (the ear: *śrotra-*), or by whom one smells the smells (the nose: *nāsikā*), or by whom one forms speech (the capacity of speaking: *vāc-*[5]), or by which one distinguishes sweet and not-sweet (the tongue: *jihvā*)?'

---

1. 'articulated' (Scharfe, Gram. Literature 80) meets the case only if taken in the sense of 'made articulate (distinct)'.

2. See Thieme, ZvS 86 (1972) 6.

3. Rigvedic *ākṛti-* f. means 'constituent part' and may derive from *vyā + kṛ* 'separate, divide'.

4. *katara-* 'which one of two' is used here, as elsewhere (see PW s.v. *katara-*) in the sense of *katama-* 'which one of many'.

5. See Ch U 1.2.1 ff. where there are adduced side by side: *nāsikya- prāṇa-, vāc-, cakṣus-, śrotra-* etc.

In the same way - and not in the sense of 'driving away' as in I 12.12 - a finite form of *vyā + kṛ* is used by Patañjali I 11.26 *yadi śabdo vyākaraṇaṃ lyuḍartho nopapadyate: vyākriyate 'neneti vyākaraṇaṃ. na hi śabdena kiṃcid vyākriyate. kena tarhi? sūtreṇa* "'If formation (*vyākaraṇa-*) is '[correct] word' (i.e. 'that what is formed'), the function of the suffix *lyuṭ* (*-ana-*) does not fit. *vyākaraṇa-* means [according to Pāṇini 3.3.117] 'by means of which an object is formed'. [The said suffix does not fit,] for there is not formed anything by means of a word'[6].

-'By means of what then?'-'By means of [formational] ruling (*sūtra-*)'[7]."

If we render *vyākaraṇa-*, with Scharfe and others, by 'analysis', we should, of course, have to translate *vyākriyate* here by 'is analyzed'[8] This would make sense, no doubt, from our, the European, way of looking at things[9]. Yet, it would be in strict contradiction to Patañjali's dictum (I 11.20) *vyākaraṇāc chabdān pratipadyāmaha iti* "[We say:] 'From the *vyākaraṇa-* do we get the [correct] wordforms.'" It is evident that we do not get the word forms as used in speech from analysis into the abstract elements: root, suffix, ending, but from putting them together by the procedures of formation taught by the *sūtra*.

Kātyāyana, too, must have understood *vyākaraṇa-* as 'formation' when deliberating whether *vyākaraṇa-* is to be identified as *sūtra-* '[formational] ruling '(vārtt. 10 of the introduction) or as *śabda-* '[correct] word form' (vārtt. 12) and arriving at the decision that *vyākaraṇa-* is both, that what is to be defined (*lakṣya-*) [by Pāṇini] (i.e. the correct word forms) and that by which [the correct word

---

6. The 'word/wordform' would rather be the 'object' (*karman-*), not the 'instrument' (*karaṇa-*) of 'forming'. - The objection raised here is later on waived on the ground that the suffix *lyuṭ* need not necessarily designate the *karaṇa-* (or *adhikaraṇa-*), but may designate also other case functions - in the cases adduced as an example by Patañjali: *prapatana-*, *praskandana-* it designates the *apādāna-* ('that from which one falls': Pāṇ. 1.4.24), in the case of *vyākaraṇa-* 'word form' the *karman-* (1.4.49).

7. On the original meaning of *sūtra-* '[formational] ruling' see above p. 9 ff.

8. Thus R.Roth in a pencil entry under *vyā + kṛ* in his copy of the PW (II 91), now owned by the Seminary for Indology of the University of Tübingen.

9. With the momentous statement: 'Grammatik ist Analyse' did W.Schulze, one of the very greatest grammarians of his time, start his course of lectures 'Wortbildung im Griechischen und Lateinischen', which I attended in 1925. Yet, even Schulze did not go so far as to call his course: 'Word analysis of Greek and Latin' which should give pause to think to the advocates of the equation: *vyākaraṇam* = 'analysis'.

forms] are defined (*lakṣaṇa-*) [by Pāṇini] (i.e. the formational ruling) (vārtt. 14)[10].

6. Later classical Sanskrit does not use *vyā + kṛ* any more in the sense of 'separating' - as Patañjali, occasionally (I 12.13), is still doing - but only in the sense of 'forming, shaping in a specific way' - as Patañjali I 11.26 and 27 does.

In the verse[11]:

nāgo bhāti madena, kaṃ jalaruhaiḥ, pūrṇenduṇā śarvarī,
śīlena pramadā, javena turago, nityotsavair mandiram,
vāṇī vyākaraṇena, haṃsamithunair nadyaḥ, sabhā paṇḍitaiḥ,
satputreṇa kulaṃ, nṛpeṇa vasudhā, lokatrayaṃ dhārmikaiḥ.

'Sacred speech' (*vāṇī*), i.e. Sanskrit, shines (is distinguished) by *vyākaraṇa-*: certainly not by 'analysis', but by 'formation [of correct word forms]' that is in accordance with the rulings of Pāṇini - while the vernacular word forms are not.

When used with an object like 'speech', *vyā + kṛ* does not necessarily refer to articulatory or grammatical formation, it may refer to the forming/shaping of an

---

10. Patañjali I 12.16 takes Kātyāyana to mean 'both formational ruling and word taken together', that is: *sūtra-* plus its explanation: *vyākhyāna-*, example: *udāharaṇa-*, counterexample: *pratyudāharaṇa-*, and complementary expression., by which the aphoristically formulated sūtra- is turned into a full sentence: *vākyādhyāhāra-*). This view is refuted subsequently by the remark: *sūtrata eva hi śabdān pratipadyante. ātaś ca sūtrata eva: yo hy utsūtraṃ kathayen nādo gṛhyeta* 'People get the correct words from the *sūtra-* alone [and not from the *sūtra- + vyākhyāna-*]. And for the following reason [I do say:] 'from the *sūtra-* alone': because, if a person, when giving his *vyākhyāna-* of a *sūtra-*, should talk idly (literally: should tell stories) about [a formation: *vyākaraṇa-*] that lacks a formational ruling (*sūtra-*) [given by Pāṇini], that [formation] would not be accepted'. - Bhartṛhari, in his Tripādī on Patañjali I 12.27 gives two vṛddhi forms of *nyaṅku-* 'young antelope': *naiyaṅkava-* and *nyāṅkava-*: the first one only is to be got as a correct wordform (*śabda-*), as it is formed according to Pāṇ. 7.3.3, the second one is not (it is an *apaśabda-*) as it lacks a ruling (which would have to be an explicit prohibition to apply this rule). - *utsūtra-* 'lacking a ruling' is used twice by Māgha: Śiśup. 2.112 and 8.53 (both times in a *śleṣa*).

11. O.v.Boehtlingk, Indische Sprüche[2] II, verse 3545. In Pañcaratnastotra with replacement of *dhārmikaiḥ* by *viṣṇunā*. See Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāram (Bombay, 1952) 180, verse 1042.

utterance, which amounts to 'formulating':

Arjuna speaks with admiration of what Indra said to him in Kirātārjunīya 11.41

idam īdṛgguṇopetaṃ labdhāvasarasādhanam
vyākuryāt kaḥ priyaṃ vākyaṃ yo vaktānīdṛgāśayaḥ[12]

'Which speaker, who is not of such[13] a mind (*āśaya-*) could form/shape (formulate) this friendly speech, which was accompanied by such [good] qualities [and] did seize upon the right time and the right means [of expression].'

In the epics and later *vyā + kṛ* sometimes is used in the sense of 'auseinander setzen' (this the formulation of PW sub verbo *vyā + kṛ*, II 91). But it is not a question of 'explaining' (*vyā + khyā*)[14], but rather of 'depicting, describing (*nirūpaṇa-*) in detail'; not of 'analyzing', but of 'unfolding' = 'turning to shape'[15]. It is to be connected historically - not with *vyā + kṛ* ' to drive away, to separate', but - with *vyā + kṛ* 'to drive asunder, to give a specific form' (BAU 1.4.7, ChU 6.3.2). Let some passages speak for themselves:

Rām. (Baroda) 5.58.6

yaś cārthas tatra vaktavyo
gatair asmābhir bhagavān
rakṣitavyaṃ ca yat tatra
tad bhavān vyākarotu naḥ.

'What we have to tell the lord (Rāma) after going there, and what we have to keep [to ourselves] there, that describe to us in detail'

Mahābhārata (Poona) 3.294.41

kiṃ vākārṣur dvādaśābde vyatīte
tan me sarvaṃ bhagavān vyākarotu

---

12. Thus Mallinātha. Text of Bombay edition: *vaktā nedṛg°*.

13. That is: as much 'of such good qualities', as much 'seizing upon the right time and means', and as much 'friendly' as the speech was.

14. K.V.Abhyankar and J.M.Shukla, Vyākaraṇa-Mahābhāṣya (Poona 1968) translate *vyā + kṛ* as used by Patañjali by 'explain', which leads to the absurd consequence of making Patañjali deny that anything can be 'explained' by words (I 11.24 f. *na hi śabdena kiṃcid vyākriyate*)!

15. Shakespeare, A Midsummernight's Dream, act 5 verse 15 f.: 'the poet's pen turns them ('the vague forms'... 'imagination bodies forth': verse 14 f.) to shapes ...'

'... or what they have done in the course of the past twelve years, all that unfold/describe in detail to me!'

Mahābhār. (Poona) 3.297.11

na cet praśnān pṛcchato vyākaroṣi

'if you do not unfold/answer in detail the questions I am asking'.

Kullūka on Manu 2.71, 7.182, 11.46 uses *vyākāra* in the sense of 'unfolding: more detailed description, clarification [of what was said before]'.

7. The notion of 'separating/distinguishing roots, suffixes and prefixes', for which, according to Scharfe o.c.83, the first Vedānga would have been named, is in Sanskrit literature never, as far as I can ascertain, certainly not by any old 'grammarian', expressed by the verb *vyā + kṛ*.

8. As a matter of fact, it is hardly referred to at all. The only place in the older literature where it is, is found in Yāska's Nirukta - and here the verb used is *pravi + bhaj*':
Nir. 2.2

atha taddhitasamāseṣv ekaparvasu ca[16] *pūrvaṃpūrvam aparamaparam pravibhajya nirbrūyāt:daṇḍyaḥ puruṣo daṇḍapuruṣaḥ, daṇḍam arhati vā daṇḍena saṃpadyata iti vā. daṇḍo dadater dhārayati-karmaṇaḥ ... damanād ity Aupamanyavaḥ ... garhāyām*

'Now, when it is a question of *taddhitas* (words formed with a secondary suffix) and compounds and further of words of one joint (words formed from a root with a primary suffix: *kṛt*[17], only), one should etymologically explain by dividing what precedes and what follows each time: 'stick - man' (*daṇḍapuruṣaḥ*) is 'a man

---

16. Thus the text of the edition of R.Roth (1852). Some manuscripts, followed by the edition of L.Sarup (1927), have *vānekaparvasu* before *ca*. It certainly is a clumsy later insertion. For what noun formations beside compounds (*samāsa-*) and secondary noun derivations (*taddhita-*) would be 'of more than one joint' (*anekaparvan-*)?

17. Yāska thinks of course of nominal stems, not of nominatives, though he avoids the technical terms *prātipadika-* and *kṛt*.

characterized by a stick' (*daṇḍyaḥ puruṣaḥ*)[18], [which means] either: 'he deserves the stick' (see Pāṇ. 5.1.63), or: 'he is invested[19] with a stick (staff)'[20]. *daṇḍas* derives from *dadati-* (i.e. root *dad*) in the sense of 'holding' ... 'It derives from *damana-* (i.e. root *dam* 'to subdue')', says Aupamanyava, ...'when it is used derogatively (i.e. when it means 'stick' in the sense of 'punishment')[21]'.

Subsequently Yāska analyzes *kakṣyaḥ* 'region of the girth [of a horse], armpit [of a man]' as derived from *gāhati-* (root *gāh*) plus a *nāmakaraṇa- (kṛt) kṣa-*, etc.: an example for the analysis of an *ekaparvan-*.

Patañjali speaks of a *pravibhāga-* when analyzing the diphthongs *ai* and *au* as composed of *a + i* and *a + u*: III 421.10.

9. It is the verb *vi + gṛh* 'to take asunder', which serves to express the idea of 'separating' and then of 'analyzing' throughout the Mahābhāṣya. It is used by Kātyāyana (vārtt. 6 on 2.2.29, vārtt. 1 on 4.2.93, vārtt. 1 on 5.1.64, vārtt. 1 on 5.4.7, vārtt. 6 on 3.1.22) and by Patañjali (*passim*).

Occasionally it stands just for separating words, that is: not joining them by *saṃdhi*: Pāṇini's sūtra 1.1.1 *vṛddhir ādaic*, when *vigṛhīta-*: 'taken asunder', sounds: *vṛddhiḥ āt aic* (Pat. I 11.21 f.); *mālarṣyaḥ, khaṭvarṣyaḥ*, when *vigṛhīta-*, would sound: *mālā ṛṣyaḥ* 'wreath, antelope', *khaṭvā ṛṣyaḥ* 'bedstead, antelope' (Pat. I 23.13 ff.).

In most cases, however, it is a question of 'the analysis of the words formed by means of affixes or by composition'[22].

10. But it is an 'analysis' of a particular kind only. Never 'analysis' is spoken of with reference to the technical analysis of a word into its grammatical elements - as Yāska 'analyzes' *(pravi + bhaj) kakṣas* into the root *gāh* and an *uṇādi-kṛt*-suffix *.kṣa.* (2.2 *kakṣo gāhateḥ kṣa iti nāmakaraṇaḥ*). Rather, it means: 'replacing a synthetic expression by an analytical one (as used in ordinary, non-technical language) - as Yāska 'analyzes' (*pravi + bhaj*) e.g. *daṇḍyaḥ* into *daṇḍam arhati* or *kakṣyā* into *aśvasya kakṣam sevate*.

---

18. Example for the analysis of a compound.

19. See *daṇḍamāṇava-*: Pāṇ. 4.3.130

20. Examples for the analysis of a taddhita-formation.

21. Example for the analysis of an *ekaparvan-*.

22. Thus F.Kielhorn's translation of *vigraha-* in Paribhāṣenduśekhara II (1874) p. 2 n.1.

This procedure, denoted by *vi + gṛh* 'to take asunder' can be employed by anyone who masters Sanskrit, be it that he has learned it in an elementary grammar school or at his father's knees. It does in no way presuppose familiarity with the highly intricate and esoteric teachings of Pāṇini. In other words: it can be applied by any '*śiṣṭa*', of whom it may be said:

nūnam asya daivānugrahaḥ svabhāvo vā yo 'yam na cāṣṭādhyāyīm adhīte ye cātra vihitāḥ śabdās tāṃś ca prayuṅkte (Pat. III 174.13 f.) 'certainly, on him is a particular favour of fate or in him a particular inborn quality who does not study the work of Pāṇini and yet uses the correct words taught therein.'

11. The noun *vigraha-* m. may designate 'the procedure of replacing certain synthetic expressions (i.e. certain compounds and certain words formed by means of suffixes) by analytical ones' - as in the verse (not taken from the Mahābhāṣya) quoted by Kielhorn l.c. (above n.1):

padacchedaḥ padārthoktir vigraho vākyayojanā
ākṣepaḥ samādhānaṃ ca vyākhyānaṃ ṣaḍvidhaṃ matam.

In the Mahābhāṣya itself, it denotes, rather, the result of this procedure: 'analytical expression [as used in ordinary language instead of a synthetic one]'.[23]

Let us pass in brief review the passages where *vigraha-* m. 'analytical expression' is used in the Mahābhāṣya:

12. A *vigraha-* of compounds

a) of a dvanda:

The *vigraha-* of *śabdārthasaṃbandhe* (vārtt. 1) may be either: *śabde 'rthe saṃbandhe ca*, or: *śabde 'rthasaṃbandhe ca* (Pat. I 7.8 ff.),

of *plakṣanyagrodhakhadirapalāśāḥ* it may be either:
plakṣaś ca nyagrodhaś ca khadiraś ca palāśaś ca or *plakṣanyagrodhau ca khadirapalāśau ca* (I 372.7 ff.)

see also: I 372.11 ff., 432.4 f., III 164.9 ff.

---

23. Instead of *vigraha-* Patañjali occasionally uses: *vigṛhya vākyam* (II 240.5, III 124.8).

b) of a bahuvrīhi:

The *vigraha-* of *anantarāḥ* (Pāṇ. 1.1.7) may be either: *avidyamānam antaram eṣām*, or: *avidyamānā antaraiṣām* (Pat. I 58.16 f.),

of *sumukhī* it is: *śobhanaṃ mukham asyāḥ* (II 431.19 f.),

of *samarthaḥ* (Pāṇ. 2.1.1) it may be either: *saṃgatārthaḥ, saṃsṛṣṭārthaḥ* (i.e. *saṃgato 'rtho 'sya*), or: *saṃprekṣitārthaḥ, saṃbaddhārthaḥ* (i.e. *saṃprekṣito 'rtho 'sya*) (I 365.23 ff.).

See also: I 86.2, 95.26, 373.16 ff., 374.14 ff., 425.14 ff., 426.1 ff., 427.7 f.,13 ff., 428.10 f.

c) of a tatpuruṣa:

The *vigraha-* of *śastrīśyāmā* 'black as a knife' may be either: *śastrīva śyāmā*, or: *yathā śastrī śyāmā tadvad iyam* (Pat. I 397.25 ff.),

of *pitṛsadṛśaḥ* it may be either: *pitrā sadṛśaḥ*, or: *pituḥ sadṛśaḥ* (III 124.5 ff.).

13. B *vigraha-* of suffix-formations

a) of a taddhita:

The *vigraha-* of *āvikam* is: *aver māṃsam* (Pat. III 124.7),

of *chaidikaḥ* it is: *chedam arhati* (II 357.13),

of *pānthaḥ* it is : *panthānaṃ gacchati* (II 357.13),

b) of an ārdhadhātuka:

The *vigraha-: kuṭilaṃ krāmati* 'walks in a crooked way ('walks not straight'[24], 'staggers, totters')' does not express the precise meaning of *caṅkramyate* 'walks not straight [towards a fixed aim] ('roams about'[25])' (Pat. II 30.10 f.),

---

24. Nāgojībhaṭṭa: *kuṭilaṃ panthānaṃ krāmati*. Rather: *kuṭilaṃ kramaṃ krāmati*.

25. Mahābhārata (Poona) 1.3.52 *so 'ndho 'pi caṅkramyamāṇaḥ kūpe papāta* 'then roaming about though blind, he fell into a cistern', 5.23.22 *nāga iva prabhinnaḥ ... caṅkramyate* 'he roams about like an elephant in rut', 3.122.7 *caṅkramyamāṇā* 'roaming about' (of a girl picking blossoms).

The *vigraha-*: *bhṛśaṃ japati brāhmaṇaḥ* 'the brahmin prays intensely' cannot be replaced by *jañjapyate* 'whispers very lowly'[26] (II 30.12 f.).

14. It is denied explicitly that there can be a *vigraha-* with a suffix: *na caiva hi kadācit pratyayena vigraho bhavati* (Pat. I 389.22), which means, for example, that a technical analysis like *khumbham + kṛ + aṇ (> kumbhakāra-* according to Pāṇ. 3.2.1) would not be called a *vigraha-*.

Nor can there be a *vigraha-* with a substitute: *na caiva hi kadācid ādeśena vigraho bhavati* (I 390.1), which means, for example, that the *vigraha-* of a compound like *mahādevas*, where *mahā-* is substituted for the stem *mahat-* (Pāṇ. 6.3.46), would have to be *mahān* (nom. of *mahat-*: 6.4.10) *devaḥ*. The technical analysis *mahā + devas* would not be called a *vigraha-*.

Since *su (suñ)* appears only as a first member of a compound , the *vigraha-* of a bahuvrīhilike *sumukhī* has to be: *śobhanaṃ mukham asyāḥ* (I 389.25 f.).

15. There are certain compounds for which a *vigraha-* does not exist: *nityaṃ yaḥ samāsaḥ sa nityasamāso, yasya vigraho nāsti* (Pat. I 148.10f.) 'a *nityasamāsa-* is what is eternally a compound, [i.e. a compound] for which there does not exist a *vigraha-*'.

Such '*nityasamāsa-*' are *brāhmaṇārtham, kṣattriyārtham* (Pāṇ. 2.1.36): *arthena nityasamāso vaktavyo vigraho mā bhūt* (Pat. I 388.22); any upapada-compound like *stambheramaḥ, karṇejapaḥ* (Pāṇ. 3.2.13), *kumbhakāraḥ, nagarakāraḥ* (3.2.1): *upapadasamāso nityasamāsaḥ* (Pat. I 418.10). See also Pat. on *kāṇḍalāvaḥ* (Pāṇ. 3.2.1) 'cutter of cane' (II 96.2 ff.).

In the same way there are *nityapratyaya-* 'eternal taddhita-formations.' They are enumerated by Pat. II 431.15 ff.: the formations ending in the suffixes: *.tamap.* etc. (Pāṇ. 5.3.55-94), *.ṇya.* etc. (Pāṇ. 5.3.112-19), *.ām.* etc. (Pāṇ. 5.4.11-20), *.kan.* etc. (Pāṇ. 5.4.6-9), *.ḍac.* etc. (Pāṇ. 5.4.68-160): *asti kāraṇam yenātra* (in the case of *rājādhīnam* etc.: Pāṇ. 5.4.7) *vigraho na bhavati - kiṃ kāraṇam? - nityapratyayo 'yam - ke punar nityapratyayāḥ? - tamādayaḥ prāk kano, ṇyādayaḥ prāg vuṇa, āmādayaḥ paraṃ mayaṭo, bṛhatījātyantāḥ, samāsāntāś ca.*

See also vārtt. 2 on 5.1.64 and Pat. II 357.16 ff.

16. Though it be possible to turn certain synthetic expressions (certain compounds and certain words formed by means of suffixes) into analytical ones, the

---

26. See ŚB 11.5.5.10 *uccair hotā śaṃsati śanair itaro jañjapyamāna ivānv āha* 'the *hotṛ* recites loudly, softly - as it were: whispering very lowly - does the other one (the *adhvaryu*) 'repeat the recitation'.

result of this procedure (designated by *vi + grh* 'to take asunder') - i.e. the analytical expression (*vigraha-*) - in reality precedes the synthetic expression: *vigrahapūrvikā samāsavṛttiḥ* (Pat. II 431.18) 'the turning into a compound is preceded by the analytical expression', *vigrahapūrvikā taddhitotpattiḥ* (II 431. 7 f.) 'the coming into existence of a taddhita-formation is preceded by the analytical expression'.

17. Though diligently searching the Mahābhāṣya, we don't find any expression that would name either the procedure of 'technically analyzing' or its result 'technical analysis /into the abstract elements, root and suffixes/'. There just does not exist a term that would correspond to Mallināṭha's expression: *prakṛtipratyaya-vibhāga-* (above n.1); *pravi + bhaj* is not used, as by Yāska, for this procedure, but for a separation of a composed sound into its parts (above § 8), which can be effected by anybody capable of self-observation without technical training.

We, ourselves, would speak of those nominal stems the formation of which is with an *uṇādi*-suffix (Pāṇ. 3.3.1 *uṇādayo bahulam*) as 'unanalyzable nominal stems'. Patañjali says, rather: *uṇādayo 'vyutpannāni prātipadikāni* (I 159.22 etc.) '/the formations spoken of by Pāṇini with the expression/ *uṇ* etc. are nominal stems that have not come into existence (*utpanna-*) in a specific way (*viśeṣaṇa*)', that is: in a way that is taught by a specific rule (*vidhi-*) or a specific definition (*lakṣaṇa-*) by Pāṇini, showing how they are 'built up' of root and suffixes.

18. Without being named, the procedure of 'analyzing' is discussed by Kātyāyana (vārtt. 6 on 1.3.1) and Patañjali (I 255.6 ff.): in comparing the meaning of forms like *pacati* 'cooks' and *paṭhati* 'recites', we can find out by logical deduction, by observing 'positive' (*anvaya-*) and 'negative concomitance' (*vyatireka-*), which is the sense of the root (*pac, paṭh*) and which the sense of the suffixation (*.ati*); similarly, noun forms like *paktā* 'cooker', *pacanam* 'means of cooking', *pākaḥ* 'action of cooking' permit to deduce the meaning of the elements that are not 'root'[27].

---

27. While in Bṛhaddevatā 2.106 *vigraha-* is used in the same sense as in the Mahābhāṣya ('analytical expression'), it is in 2.102, as it were, the name of the procedure described in I 255.6 ff.: note that *guṇa-* 'secondary element' is used here (BD 2.102) instead of the technical term *pratyaya-* (the '*guṇa-*' of *pacati* is *.ati*, the '*pratyaya-*' would be: *śap + tip*). *vyutpatti-* in BD 2.108 refers to the regular word formation as taught by Pāṇini.

This procedure, however, again is such as can be followed by anybody able to think and to come to conclusions; it is not the procedure of a trained Pāṇiniya: for a Pāṇiniya *.ati* in *pacati*, *paṭhati* is not 'a suffix' (*pratyaya-*), as it appears to be to the layman, but consists of two suffixes: *śap* and *tip*, which are not to be found out by 'conjecturing' (*ūh*: see Pat. II 138.20)[28] nor can be arrived at by logical deduction (*anvaya-* and *vyatireka-*), but must be learned from Pāṇini's teaching (3.1.68 etc. and 3.4.78 etc.).

19. As for Pāṇini himself, the ideas must be that he did not find them out by conjecturing or logical reasoning either, but by 'vision' (*darśana-*) (above p.20), obtained by 'transcendental meditation'.

Only by accepting this view can we account for it that Pāṇini never - not even incidentally - is spoken of as 'analyzing' in the Mahābhāṣya. His Aṣṭādhyāyī consistently is thought of - not as an analytic, but - as a generative procedure.

---

28. 'conjecturing' is to be done - according to Patañjali l.c. - when dealing with irregularly formed nominal stems (*uṇādi-*). Practical examples: the formation of *kaṃsaḥ* 'vessel made of metal' from a root *kam* and a suffixe *sa* (Pat. I 159.21 *kameḥ saḥ kaṃsaḥ*) and the derivation of *paraśu-* m. 'battle axe' from the analytical expression: *parāñ śṛṇāti* (Pat. I 151.21 f. *parāñ śṛṇātîti paraśur-îti*). This kind of conjectural guess work is not accepted as valid, neither by Pāṇini nor by Patañjali, as Kaiyaṭa and Nāgojībhatta (see Paribhāṣenduśekhara on paribhāṣa 22) rightly recognize.

MISSVERSTANDENER PĀṆINI

In der Jahrtausende durchlaufenden, an Schätzen reichen Sanskritliteratur nimmt die sogenannte Grammatik des Pāṇini einen besonderen, einen einzigartigen, Platz ein. Inhaltlich stellt sie den großartig konzipierten und großartig durchgeführten Versuch dar, die flektierten Wörter (*pada*-) der heiligen Sprache als durch in Regeln, oder besser: in Definitionen (*lakṣaṇa*-) formulierbarer Weise ‚zusammengebaut', also als *saṃskṛta*-, zu erweisen.

Dieser Versuch setzt eine Erkenntnis voraus, die der europäischen Grammatik bis zum Beginn des vorigen Jahrhunderts verschlossen war und die sie in der Tat erst von der indischen Sprachwissenschaft – durch die Vermittlung der Sanskrit-Grammatik von Wilkins[1] – übernommen hat. Es ist die Erkenntnis, daß die konkreten funktionellen Einheiten der Rede – die Wörter – sich nicht nur phonetisch – in Silben und Laute – zerlegen lassen, sondern, soweit es sich um ‚flektierbare' Wörter handelt, in abstrakte funktionelle Elemente, die als solche in der Rede nicht isoliert erscheinen – nämlich Wurzeln, Suffixe und Endungen –, jeweils Träger bestimmter Benennungs- und Bezeichnungswerte, die eben erst durch abstrahierende Analyse herausgelöst und bestimmt werden können. Die moderne Sprachwissenschaft spricht hier von ‚Morphemen' und verdeckt mit diesem pseudogriechischen Ausdruck die Tatsache, daß das Wissen von diesen Elementen nicht aus dem alten Griechenland, sondern aus Indien stammt: ein μόρφημα ‚Bildungselement' existiert im altgriechischen Wörterbuch nicht, so wenig wie der Begriff ‚Wortbildungselement'. Auch der Ausdruck ‚Grammatik', auf Pāṇini angewendet, mag leicht die gänzlich irrige Vorstellung erwecken, das Werk des Pāṇini sei das indische Gegenstück etwa zu der Τέχνη Γραμματική des Dionysios Thrax (um 200 nach Chr.), einem simplen, wenn auch verdienstvollen Schulbuch, das eine praktisch brauchbare, aber ganz an der Oberfläche bleibende Auskunft über die Einteilungs- und Verwendungsmöglichkeiten der in der Rede begegnenden Wortformen des Altgriechischen gibt, ohne die Frage nach der Ratio ihres Aufbaus auch nur zu stellen, geschweige denn zu beantworten.

Pāṇini's ‚Grammatik' ist genau das, was ein Dionysios Thrax gar nicht hätte versuchen können zu leisten: eine ‚Wortbildungslehre', die nicht nur ‚prinzipiell auf der Scheidung von Stamm und Endung aufgebaut ist'[2], sondern auch auf der Tren-

1 Charles Wilkins, *A grammar of the Sanskrita language*, London 1808.

2 Dies die zu enge Formulierung W. Schulzes in *Kleine Schriften*, 5. Sie rückt die von ihm zu Recht gewürdigte und der Vergessenheit entrissene, entscheidende Entdeckung des „Biegungsstammes" und der „Deklinationsendung" durch ‚das grammatische Genie Philipp Buttmanns' doch allzunahe an die quantitativ wie qualitativ ungleich gewaltigeren Entdeckungen Pāṇinis.

nung von Wurzel und Suffix oder Suffixen, also der Analyse der verbalen und nominalen Stämme, soweit eine solche möglich ist.

Als ‚Wort-Bildungslehre' wird Pāṇinis Werk mit dem Ausdruck *vyākaraṇa-* n. bezeichnet. Denn dieser heißt, wörtlich übersetzt, nicht ‚Analyse' (so PW etc.), die Pāṇini ja gar nicht lehrt, vielmehr nur voraussetzt, sondern ‚Mittel zum Bilden (*ā* + *kṛ*, vgl. *ākṛti-* f. ‚Form, Gestalt', *vi* + *kṛ* ‚verändern') in verschiedener Weise (*vi*) – : auf Sanskrit würde ich sagen *vividhena prakāreṇākṛtayaḥ sādhyante yena*[3]. Es heißt auch *sūtra-* n. ‚Mittel zum [Zusammen-] Nähen [der Elemente Wurzel, Suffix und Endung und der Wörter, wenn sie im Sandhi zusammentreffen]'. So wie auch die *śrautasūtra-* Werke sind, die darstellen, wie die ewigen Elemente der Opferhandlung, das sind die vedischen Verse und Sprüche (*śrauta-* n), durch verbindende Handlungen und in bestimmter Reihenfolge zu einem Opfervorgang ‚zusammengenäht' werden, oder die buddhistischen *sutta-* ewige Wahrheiten, gültige Aussprüche des Buddha in einen historischen und geographischen Zusammenhang ‚einnähen'.

Die charakteristische Eigentümlichkeit der Form des *vyākaraṇa-* des Pāṇini – das ist seine Kürze. Das extreme Streben nach Kürze der Formulierung hat bekanntlich später zu dem Diktum, das sich noch nicht bei Patañjali findet, geführt: *ardhamātrālāghavena putrotsavaṃ manyante vaiyākaraṇāḥ* (Paribhāṣā 122).

Stellen wir die Frage nach der Motivation dieser Kürze, so dürfen wir – nach meiner Überzeugung: müssen wir – davon ausgehen, daß sie nicht auf äußerlichen Erwägungen, etwa didaktisch-pädagogischer Art, beruht, sondern auf einer inhaltlich Wesentliches in den Blick rückenden Auffassung vom Sinn des *vyākaraṇa-*, der Lehre vom ‚Zusammenbau' (*saṃskāra-* m.) der Wörter der heiligen Sprache. Wie braucht man denn die Worte? Pāṇini selbst sagt es nicht ausdrücklich, aber Patañjali formuliert es: *saṃskṛtya saṃskṛtya padāny utsṛjyante* (ed. Kielhorn I S. 39 Z. 18, zu vārtt. 7 zu Pāṇini 1.1.1) ‚die Worte werden herausgelassen (= in der Rede geäußert), nachdem man sie jeweils zusammengebaut hat' – nämlich aus den Elementen der Sprache, die ihrerseits nicht vergänglich sind wie die Einheiten der Rede, sondern ‚ewig im Wissen der Seele' (*puruṣavidyānitya-*), wie man mit Yāska 1.2 sagen könnte. Dieser Vorgang des Zusammenbauens muß natürlich blitzschnell vor sich gehen: Pāṇinis Kurzformulierungen sind sozusagen die Abbilder dieser geistigen Vorgänge.

Die aus der altindischen Sprachtheorie in ihrer Motivation erklärbare Kürze der Formulierungen des Pāṇini hat natürlich einen erheblichen praktischen Nachteil. Sie bedürfen einer äußerst sorgfältigen Interpretation. Nicht in allen Fällen ist die genaue Absicht Pāṇinis unmittelbar faßbar. Ja, wir müssen damit rechnen, daß schon unsere ältesten Führer zum Verständnis seiner Regeln, also Kātyāyana und Patañjali – der letztere mit Sicherheit ins zweite Jahrhundert unserer Zeitrechnung datierbar – gelegentlich geirrt oder uns doch die Lösung nicht gegeben haben. Sie bieten ja – das muß mit aller Deutlichkeit bewußt bleiben – nicht auf fester, ungebrochener Tradition fußende, vollständige Kommentare, sondern untersuchen ausgewählte Schwierigkeiten der Formulierung und erheben oder widerlegen Einwände, die man ge-

3 Vgl. Thieme, Studies presented to Joshua Whatmough . . . (1957), 267 note 11 = *Kl. Schriften* II (1971), 616 note 11. In anderem Zusammenhang werde ich diese Auffassung – gegen Einwände – ausführlicher begründen.

wissen Ausdrucksweisen Pāṇinis entgegenhalten könnte, wobei sie oft genug zu verschiedenen Auffassungen kommen.

An einem – wie ich hoffe: auch dem Nichtspezialisten verständlichen – Beispiel möchte ich zeigen, wie ich mir eine kritische Auseinandersetzung mit dem grammatischen ‚Dreigestirn' (*munitraya-* n.) Pāṇini, Kātyāyana und Patañjali denke.

Die Funktionen der Kasusendungen behandelt Pāṇini in den Regeln 1.4.23ff. Zunächst gibt er die Bedingung, unter der eine bestimmte Funktion grammatisch bedeutungsvoll wird, indem er den Localis *kārake* an die Spitze stellt (1.4.23). Wir übertragen als *localis absolutus* ‚wenn es *kāraka-* ist', den kurzen Ausdruck nehmen wir also im Sinn eines ausgeführten *kārake sati*.

Die Bildung von *kāraka-* wird von Pāṇini zusammen mit der von *kartṛ-* ‚Ausführer einer Handlung, Agens' gelehrt (3.1.133 *ṇvultṛcau* [3.4.67 *kartari kṛt*]). Es bedeutet also zunächst ‚die Handlung ausführend, zustande bringend'. Und das ist eben nicht nur der von Pāṇini in diesem Sinn definierte *kartṛ-*, der eigentliche Agens (1.4.54 *svatantraḥ kartā* ‚*kartṛ-* ist der Selbständige (selbständig Handelnde)', sondern auch alles, was sonst noch am Zustandekommen der Handlung beteiligt ist, ihre Besonderheit definiert: der Ort, an dem die Handlung vor sich geht, das Instrument, mit dem sie ausgeführt wird, das Ziel, dem sie gilt, ihr Ausgangspunkt, der, dem sie zugute kommt.

Nehmen wir z.B. das apādānam ‚das, was bei einem Weggehen von, einem Verlassen, das Feste, das sich nicht Fortbewegende, ist' (1.4.24 *dhruvam apāye* 'pādānam). Soll ein Begriff, der am Zustandekommen der Handlung beteiligt ist, als ein *āpādanam* bezeichnet werden, wird das an dem ihn benennenden Nominal- oder dem ihn bezeichnenden Pronominalstamm durch Anfügung der fünften, also der Ablativ-, Endung ausgedrückt (2.3.28 *apādāne pañcamī*).

Musterbeispiel *vṛkṣāt parṇaṃ patati* ‚das Blatt fällt vom Baum'.

Die Handlung, das Geschehen, des Fallens (*pat*) hat als ‚selbständig handelnden' (*svatantra-*) ‚Agens' (*kartṛ-*) das Blatt ‚*parṇam*' (Nom.).

In einem Satz wie *parṇaṃ pātayati* ‚er läßt das Blatt fallen', ist das Blatt zwar ‚die Handlung des Fallens ausführend, zustande bringend', also ein *kāraka-*, aber es ist nach Pāṇinis Definition nicht *kartṛ-* ‚Agens', weil es nicht ‚selbständig handelt', sondern einen Veranlasser hat – von Pāṇini hetu-genannt (1.4.55 *tatprayojako hetuś ca* ‚der den Agens einer Handlung Veranlassende heißt [*kartṛ-* (im technischen Sinn)] und auch *hetu-*'. *parṇa-* ist in diesem Fall nach einer bestimmten Definition Pāṇinis *karman-* ‚Objekt' und nimmt deshalb die zweite, die Akkusativ-, Endung (1.4.52 *gatibuddhi- pratyavasānārtha- śabdakarma- akarmakānāṃ cāṇikartā sa ṇau* [*karma*]).

In unserm Satz *vṛkṣāt parṇaṃ patati* antwortet *vṛkṣa-*der Definition 1.4.24, hat also Ablativfunktion und nimmt deshalb die fünfte, die Ablativ-, Endung.

In einem Satz wie *vṛkṣasya parṇaṃ patati* ‚das Blatt eines Baumes fällt', ist nicht ausgesagt, von wo das Blatt fällt. Es wird nicht behauptet, daß es sich um ein bestimmtes Fallen, ein vom-Baum-Fallen, handelt, der Begriff ‚Baum' charakterisiert, definiert hier nicht die Handlung des Fallens. Er fällt also unter die Kategorie *śeṣa-* ‚Rest', das heißt, es handelt sich um einen Nominalbegriff, der im Satz nicht die Rolle eines *kāraka-* spielt, wird also behandelt gemäß der Vorschrift 2.3.50 *ṣaṣṭhī śeṣe* ‚die sechste, die Genetiv-, Endung tritt an, wenn es sich um den Rest (um solche Fälle, in denen der Nominalbegriff nicht *kāraka-* ist) handelt'.

Die Definition des (direkten) Objekts bei Pāṇini: 1.4.49 *kartur īpsitatamaṃ karma* ‚karman- (Objekt) ist, was der Agens am meisten zu erreichen wünscht, falls es am Zustandekommen der Handlung beteiligt ist'. Um es zu bezeichnen tritt die zweite, die Akkusativ-, Endung an (2.3.2).

Die folgende Definition 1.4.50 *tathāyuktaṃ cānīpsitam ‚karman-* ist auch etwas dem Agens nicht Erwünschtes, wenn es so, wie höchst Erwünschtes mit der Handlung (also nicht mit dem Verbum[4] im Satz, sondern mit der Handlung in der Wirklichkeit) verbunden ist'.

Der Agens also z. B. ißt oder trinkt das Gift (*viṣaṃ bhakṣayati*), das heißt: er verbindet es mit der Handlung des Essens oder Trinkens, so, als ob es eine begehrenswerte Speise oder ein erfrischender Trunk wäre.

Das folgende *sūtra* gibt ein wirkliches Rätsel auf, das auch Patañjali uns nicht gelöst hat: 1.4.51 *akathitaṃ ca ‚karman-* ist auch das Unberichtete, falls es die Handlung zuwege bringt (sie definiert, qualifiziert)'.

Boehtlingk folgt der Kāśikā, wenn er übersetzt: ‚bisher noch nicht besprochen'. In gleichem Sinn S. D. Yoshi und J. A. F. Roodbergen[5] ‚not covered' (zu ergänzen: by a preceding *kāraka-*).

Der Pāṇinīya- Tradition gemäß, die sich bis zu ihrem ältesten Vertreter, dem *vārttikakāra* Kātyāyana zurückverfolgen läßt, der auch sämtliche modernen Erklärer (Boethlingk, Renou, Joshi und Roodbergen) folgen, und offensichtlich zu Recht folgen, soll diese Regel den zweiten Akkusativ rechtfertigen, der bei gewissen Verben neben dem Akkusativ des direkten Objekts erscheint, das in Pāṇ. 1.49 und 50 definiert wird, also z. B. *gāṃ dogdhi payaḥ* ‚er milcht die Kuh Milch', *māṇavakaṃ panthānaṃ pṛcchati* ‚er fragt den Brahmanenknaben den Weg'.

‚Die Milch' wäre *karman-* nach 1.4.49, ‚die Kuh', weil sie zwar die Handlung qualifiziert, aber nicht unter eine der vorhergehenden *kāraka-* Definitionen fällt, oder angeblich nicht fällt. Ebenso verhielte es sich mit dem ‚Weg', nach dem man fragt, und dem Brahmanenknaben, den man fragt, der aber nicht das ist ‚was der Agens am meisten, in erster Linie (mit seinem Fragen) zu erreichen wünscht'. Das steht schon für Kātyāyana fest, der zwar unserer Regel (1.4.51) keine eigene Bemerkung widmet, aber in einem vārttika zu einer früheren Regel (vārtt. 3 zu 1.4.24) sich auf sie bezieht (*karma-saṃjñāprasaṅgo 'kathitasya brāhmaṇasya putraṃ panthānaṃ pṛcchati* '[In dem Satz:] „Er fragt den Sohn eines unerwähnten (nicht erwähnenswerten) Brahmanen nach dem Weg" würde sich fälschlich ergeben die Bezeichnung als *karman-* [für den „unerwähnten Brahmanen"].' Ebenso in vārtt. 1 zu 1.4.29.

Die Schwierigkeit liegt in dem Ausdruck *akathitam*, das wir mit ‚unberichtet', ‚unerwähnt' wiedergeben dürfen.

Boehtlingks ‚bisher noch nicht besprochen', Joshi und Roodbergen's ‚not covered [by the designations *apādāna*, etc.]' haben den Nachteil, daß sie wörtlicher Wiedergabe ausweichen, indem sie statt einer schlichten Übersetzung bereits eine Deutung des Ausdrucks geben und damit den Sinn, in dem Pāṇini ihn gemeint haben könnte,

4 So mißverständlich Boehtlingk.

5 S. D. Joshi, J. A. F. Roodbergen, *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya Kārakāhnika*, Poona 1975.

von vornherein festlegen, statt ihn vorläufig offen zu lassen. Hätte Pāṇini sich so unzweideutig ausgedrückt, wie die genannten Übersetzer ihn sich ausdrücken lassen, hätte Patañjali nicht die Frage zu stellen brauchen, mit der er seine Diskussion einleitet: *kenākathitam* ‚Von wem unberichtet/unerwähnt'.

Seine Antwort beruht auf Interpretation: *apādānādibhir viśeṣakathābhir* ‚unberichtet durch die Beschreibungen der [*kāraka*-Begriffe] *apādāna*- usw.', also unerwähnt in den Definitionen von *apādāna*- ‚Ablativbegriff' (1.4.24), *sampradāna*- (1.4.32) ‚Dativbegriff', *karaṇa*- (1.4.42) ‚Instrumentalbegriff', *karman*- (1.4.49) ‚Akkusativbegriff', *kartṛ*- (1.4.54) ‚Agens', *hetu*- (1.4.55) ‚Kausativagens'.

Als Interpretation bedarf die Antwort einer Rechtfertigung, der Rechtfertigung durch Beispiele. *kim udāharaṇam* ‚Was ist ein Beispiel?' fährt die Diskussion fort.

Die Beantwortung der Frage wird eingeleitet mit einem Vers, der einem älteren Werk entstammt, das uns leider als Ganzes verloren ist, von dem wir aber, wie Kielhorn[6] gezeigt hat, annehmen müssen, daß es jünger ist als Kātyāyana, der *vārttikakāra:*

duhi-yāci-rudhi-prachi-bhikṣi-ciñām
upayoganimittam apūrvavidhau
bruvi-śāsi guṇena ca yat sacate
tad akīrtitam ācaritaṃ kavinā

‚Vom *ṛṣi* (metri causa: *kavinā* statt *ṛṣiṇā*) (nämlich Pāṇini) ist als ‚unerwähnt' (metri causa: *akīrtitam* statt *akathitam*) behandelt das, was in keiner früheren Regel (*apūrvavidhau*) Grund zum Lehren [eines *kāraka*-Begriffs] erscheint, [aber als *kāraka*-] der Verben *duh* ‚milchen', *yāc* ‚bitten', *rudh* ‚einschließen', *pṛch* ‚fragen', *bhikṣ* ‚betteln', *ci* ‚sammeln' [auftritt] und was die Verben *brū* ‚sprechen, lehren', und *śās* ‚lehren' als Nebensache[7] (sekundäres Objekt neben dem Hauptobjekt [*pradhāna*-]) begleitet'.

Der Vers versucht zwei ganz verschiedene Aufgaben zu lösen.

Die erste Aufgabe und ihre Lösung ist eminent praktisch. Der Vers gibt eine leidlich vollständige Aufzählung der Fälle, in denen ein zweiter Akkusativ, ein ‚sekundäres Objekt' tatsächlich auftritt. Für jeden dieser Fälle nennt Patañjali ein

6 Indian Antiquary 15 (1886), 228–233, insbesondere 232 = Kl. Schriften 1 (1969), 214–219, insbesondere 218.

7 *bruviśāsi* fasse ich als neutrales Dualdvandva im Akkusativ, d.h. als Objekt von *sacate*. guṇena ist offenbar prädikativer Instrumental und steht für deutlicheres guṇatvena. Die Annahme, daß im Vers *guṇena* für *guṇatvena* stehen darf, findet ihre Bestätigung sogleich in Zeile c der folgenden *kārikā: akārakaṃ hy akathitāt* (so richtig die Nirnaya-Sāgar Press-(Bombay)-Ausgabe (nach der die das Metrum zerstörende, von vielen Herausgebern (auch Kielhorn) rezipierte *akathitatvāt* zu berichtigen ist), wo *akathitāt* für *akathitatvāt* steht, wie schon Patañjali sieht. Ein von der Kāśikā vorausgesetztes Kompositum *bruviśāsiguṇa*- führt zu der nun wirklich nicht zu rechtfertigenden Annahme, *guṇa*- ‚Nebensache' könne im Sinn von *pradhāna*- ‚Hauptsache' gebraucht werden. (So Kāśikā, Kaiyaṭa, Nāgojībhaṭṭa, Joshi-Roodbergen). Die Konstruktion von *sac* mit den Instrumental (im Sinn von ‚zusammensein mit') ist außerdem nur altvedisch belegt (siehe PW!), das klassische Sanskrit konstruiert *sac* nur mit Akkusativ (‚jemanden begleiten').

Beispiel: *gāṃ* (*akathita*-Objekt) *dogdhi payaḥ* ‚er milcht die Kuh Milch'; *Pauravaṃ* (*akathita*-Objekt) *gāṃ yācate* ‚er bittet den Paurava um eine Kuh; *anvavaruṇaddhi gāṃ vrajam* (*akathita*-Objekt) ‚er sperrt die Kuh in einen Pferch'; *māṇavakaṃ* (*akathita*-Objekt) *panthānaṃ pṛcchati* ‚er fragt den Brahmanenknaben nach dem Weg'; *Pauravaṃ* (*akathita*-Objekt) *gāṃ bhikṣate* ‚er erbettelt von Paurava eine Kuh'; *vṛkṣam* (*akathita*-Objekt) *avacinoti phalāni* ‚er pflückt Früchte vom Baum'; *putraṃ* (*guṇa*-Objekt) *brūte dharmam* ‚er spricht zu dem Knaben über das Sittenrecht'; *putram* (*guṇa*-Objekt) *anuśāsti dharmam* ‚er lehrt den Knaben das Sittenrecht'.

Als solche Aufzählung (*pariganana*-) wird der Vers von Patañjali akzeptiert[8] und wird er von späteren Kommentatoren klassischer Dichtung wie Mallinātha bei jeder sich bietenden Gelegenheit angeführt. Er ist hier gewissermaßen ein erster Schritt getan zu einer Umfunktionierung von Pāṇinis Darstellung der Funktionen der einzelnen Wortbildungselemente in eine praktische Grammatik, die der Kontrolle richtigen Sprachgebrauchs dienen soll. Soweit ist es ein Memorialvers, der auf der gleichen Stufe steht wie die noch in der heutigen Schulgrammatik des Lateinischen üblichen.

Die zweite Aufgabe, die der Vers zu lösen versucht, ist die Aufklärung des Wortlauts des Pāṇini. Der Sinn des Ausdrucks *akathitam* wird hier umschrieben: *upayoganimittam apūrvavidhau* ‚das, was in keiner früheren Regel Grund zum Lehren [eines *kāraka*-Begriffs] war'. Das sekundäre (persönliche) Objekt, das bei den Verben des Sprechens (*brū* usw.) und des Lehrens (*śās* usw.) auftritt, wird in der dritten Zeile als *guṇa*- ‚Nebensache' aufgefaßt, also als dem *pradhāna*- ‚Hauptobjekt' (die Sache über die man spricht oder die man lehrt) untergeordnet. Es wird hier vorausgesetzt, daß Pāṇini *akathitam* in doppeltem Sinn gemeint hat: einmal in dem in der zweiten Zeile definierten, und einmal im Sinn von ‚unerwähnt' = ‚nicht erwähnenswert' (wie es Kātyāyana in vārtt. 3 zu 1.4.24 und wohl auch in vārtt. 1 zu 1.4.29 tut).

Gegen die erstgenannte Auffassung, die ja von der Kāśikā akzeptiert wird und sich daher weitgehend, vor allem auch bei europäischen Übersetzern, durchgesetzt hat[9], erhebt nun Patañjali schwere Einwände. Fast in allen Fällen, so meint er[10], läßt sich auf das sekundäre Objekt eine *kāraka*-Definition tatsächlich anwenden. In dem Satz z.B. *gāṃ dogdhi payaḥ* kann man die Kuh als *apādāna*- auffassen (nach 1.4.24), denn es findet beim Melken ein Fortgehn (*apāya*-) der Milch von der Kuh (*dhruva*-) statt. Es wäre also einwandfrei zu sagen *gor dogdhi payaḥ* ‚er milcht die Milch aus der Kuh'; statt *Pauravaṃ gāṃ yācate* kann man selbstverständlich[11]

8 Vgl. auch Patañjali zu vārtt. 2. zu Pāṇ. 1.4.29.

9 Siehe o. S. 278.

10 Tatsächlich in *allen* Fällen, wie schon Nāgojībhaṭṭa gesehen hat. Patañjali faßt, zunächst jedenfalls, die *kāraka*-Definitionen zu eng auf, entgegen seinem eigenen (richtigen) Standpunkt, den er zu 1.4.42 formuliert (ed. Kielhorn, I, 331, 20–24).

11 Ganz zu Unrecht wird die Richtigkeit der Einwände des Patañjali von Joshi und Roodbergen bestritten (Kārakāhnika (1975), 176). Die Auffassung Patañjalis daß in dem Satzchen *‚gor dogdhi payaḥ' goḥ* Ablativ ist, also als *apādāna* behandelt ist, wird bestätigt z.B. durch Manu 2.77 *tribhya eva tu vedebhyaḥ pādampādam adūduhat*; die Richtigkeit des Satzchens *Pauravāt kambalaṃ yācate*, durch die Tatsache, daß ‚die Person' von der man bittet (*yāc*) ‚häufig auch im Ablativ steht' (*PW*, 6, Sp. 113). Daran zerstiebt das ‚reasoning', das *śuṣkatarkānusaraṇam* (Bhartṛhari, Vākyapadīya 2.487), der beiden gelehrten Grübler wie an einem Stein.

sagen: *Pauravāt . . .*, statt *māṇavakaṃ panthānaṃ pṛcchati: mānavakāt . . .*, statt *vṛkṣam avacinoti phalāni: vṛkṣāt . . .*, anstatt *putraṃ brūte/anuśāsti dharmam: putrāya . . .*

Wie die folgenden *kārikās* spricht Patañjali weiterhin nur von *guṇa-* oder *guṇakarman-*, *apradhāna-* oder *apradhānakarman-*, läßt also die Logik des Ausdrucks *akathitam* dahingestellt: sie kann es bleiben, da die in Frage kommenden Ausdrucksweisen in unserer *kārikā* durch Aufzählung (*pariganana-*) festgestellt sind[12].

Daß Pāṇini aber *akathitam* in Sinn von ‚nicht erwähnenswert' = ‚sekundär' gebraucht haben sollte, ist nun in der Tat so wenig einleuchtend, daß es kaum erwägenswert ist. Wenn er dies gemeint hätte, würde er doch vielmehr deutlich *apradhānam* gesagt haben. Aber auch *wenn* er das getan hätte, würde er doch vollständig offen gelassen haben, was denn nun als *apradhānaṃ karma* anzusehen ist und es bliebe die logische Schwierigkeit obendrein, daß ein *apradhānam īpsitatamam* ‚ein am meisten zu erreichen Gewünschtes' und *aprādhanam* ‚nichthauptsächliches' eine flagrante *contradictio in adjecto* wäre.

Einer Schwierigkeit in der Formulierung Pāṇinis kann man gewißlich nicht dadurch Herr werden, daß man sie kurzerhand streicht und für eine spätere Einfügung erklärt, wie es Joshi und Roodbergen tun (Kārakāhnika 176). Eine solche Auskunft wäre mir auch dann nicht annehmbar, wenn sie nicht auf solchen ungerechtfertigten Annahmen wie z. B. der, daß sie besser Sanskrit könnten als Patañjali (vgl. o. S. 280 Anm. 11), und willkürlichen, aus der Kāśikā, die den Dingen selten auf den Grund geht, entnommenen Fehlübersetzungen wie *akathitam* ‚not covered' (o.S. 278). Gerade die Schwierigkeit, die der Ausdruck *akathitam* auf den ersten Blick bietet, spricht entschieden für seine Echtheit. Unsere Aufgabe muß es sein, zu überlegen, ob sich nicht hinter diesem aparten, nur an dieser Stelle der Grammatik begegnenden, Ausdruck ein aparter Gedanke verbirgt.

Mir scheint das tatsächlich gegebene Nebeneinander der Ausdrucksweisen:

gor dogdhi payaḥ und *gāṃ dogdhi payaḥ*
māṇavakāt panthānaṃ pṛcchati und *māṇavakaṃ panthānam pṛcchati*

usw. doch eigentlich gar nicht so undeutlich erkennen zu lassen, was Pāṇini mit *akathitam* gemeint haben muß.

Was dem Agens des Melkens das *īpsitatamam* ‚das, was er am meisten zu erreichen wünscht' ist, das ist natürlich ‚die Milch', was dem Agens des Fragens das *īpsitatamam*, das ist natürlich ‚der Weg', das heißt: die Auskunft über den Weg. Beide sind also *karman-* nach Pān. 1.4.49 und gehören nach 2.3.2 in den Akkusativ. Bei der Tätigkeit des Melkens ist natürlich ‚die Kuh' ein *kāraka-* ‚etwas, das am Zustandekommen der Handlung beteiligt ist', bei der des Fragens, die Person von der man die Auskunft erwartet.

Stellt man nun die Frage, in wie fern ‚die Kuh', bzw. der Befragte *kāraka-* seien, auf Sanskrit ausgedrückt: *katham iha gaur māṇavako vā kārakam*, so muß die Antwort gewiß, und in genauer Übereinstimmung mit Patañjali lauten: insofern sie Aus-

12 Vgl. Patañjali zu vārtt. 2 zu 1.4.29.

gangspunkt a) der Milch, b) der Auskunft sind. Es trifft also die Definition Pāṇ. 1.4.24 zu und beide gehören in den Ablativ nach 2.3.28.

Man *kann* sich aber auch auf den Standpunkt stellen, daß, wenn bei einem Verbum wie ‚melken' eine Kuh oder eine Ziege oder eine Eselin ‚am Zustandekommen der Handlung beteiligt' erscheint, die Frage: *‚katham kārakam'*, gar nicht beantwortet zu werden braucht. Ihre Rolle bei der Handlung ist so selbstverständlich, daß sie *akathita-* ‚unerwähnt, unberichtet' bleiben kann. Das Gleiche gilt, wenn bei einem Verbum des Fragens oder des Bittens eine Person neben einem Objekt wie *panthānam*, bzw. *gāṃ* oder *kambalam*, genannt wird: sie kann als Ausgangspunkt der Antwort, bzw. des Geschenkes, nur *apādāna-* sein; wenn bei einem Verbum des ‚Pflückens' ein Begriff wie ‚Baum' neben einem Objekt wie ‚Früchte', bei einem Verbum des ‚Einsperrens' oder ‚eingesperrt Haltens' ein Begriff wie ‚Pferch' neben einem Objekt wie *gāṃ*, bei einem Verbum des ‚Belehrens' oder ‚Lehrens' ein Begriff wie ‚Sohn' neben einem Objekt wie ‚Sittenrecht' erscheint, ist die Rolle, die hier der Baum, der Pferch oder der Sohn spielt, in gleicher Weise selbstverständlich.

Ganz anders verhält es sich, wenn z. B. bei einem Verbum des ‚Gehens' ein Begriff wie ‚Dorf' erscheint. Die Rolle, die das Dorf bei dem Geschehen spielen kann, ist vielfältig und muß ausgedrückt werden: *grāmaṃ gacchati* ‚er geht ins Dorf', *grāmād gacchati* ‚er kommt vom Dorf', *grāme gacchati* ‚er geht im Dorf'. Man kontrastiere hiermit: *gāṃ anvavaruṇaddhi vraje* ‚er sperrt die Kuh im Pferch ein' und *gām anvavaruṇaddhi vrajam* ‚er sperrt die Kuh in den Pferch ein': die Rolle des Pferchs beim Geschehen ist und bleibt die gleiche. Wenn bei einem Verbum des ‚Melkens' die Begriffe ‚jeglicher Vers' und ‚die drei Veden' erscheinen, ist ihre Rolle beim Geschehen nicht so unmittelbar klar: man drückt hier also besser genau aus, daß ‚jegliche Verszeile' Objekt (*karman-*) und ‚die drei Veden' Ausgangspunkt (*apādāna-*) des ‚Melkens' sind: Manu 2.77 *tribhya eva tu vedebhyaḥ pādaṃpādam* adūduhat.

Pāṇ. 1.4.51 *akathitaṃ ca* heißt also ‚Ein *kāraka*, wenn es [*vom Sprecher*] unberichtet/unerwähnt bleibt (d. h. wenn es selbstverständlich ist, um welches besondere *kāraka-* es sich handeln muß und dies daher nicht ausgedrückt zu werden braucht) ist ebenfalls ‚Objekt' (*karman-*) [und erscheint daher nach 2.3.2 als Akkusativ]'.

Diese Interpretation, die dem Pāṇini eine höchst sinnreiche und geistvolle Definition des ‚sekundären Akkusativs' zurückerstattet, findet sich nun auch in der Siddhāntakaumudī des Bhaṭṭojī Dīkṣita (16. Jahrhundert) zu Pāṇ. 1.4.51: *apādānādiviśeṣair avivakṣitaṃ kārakaṃ karmasaṃjñaṃ syāt* ‚[akathitam ca heißt:] ein kāraka-, das nicht als ein besonderer *kāraka*-Begriff wie *apādāna-* usw. ausgedrückt werden soll, erhält den technischen Namen „Objekt" '.

Bhaṭṭojī erhebt hier zur endgültigen Lehrmeinung (*siddhānta-*), was schon Kaiyaṭa zu Patañjali (ed. Kielhorn I 334.16 erwägt: *ihāsaṃkīrtitaparyāyasyākathitaśabdasya grahaṇe vivakṣābhedād gāṃ dogdhi paya ityādy api bhavati gor dogdhi paya ityādy api* ‚Wenn hier (in Pāṇ. 1.4.51) der Ausdruck *akathita-* als Synonym von *asaṃkīrtita-* (‚unerwähnt') gebraucht ist, ergibt sich wegen der Verschiedenheit des Ausdruckswillens [des Sprechers] sowohl *‚gāṃ dogdhi payaḥ'* (hier ist der spezielle kāraka-Begriff *apādāna-* nicht zum Ausdruck gebracht) als auch *gor dogdhi payaḥ* (hier ist zum Ausdruck gebracht, daß die Kuh apādāna- ist).

Kaiyaṭa und Bhaṭṭoji Dīkṣita sind also, wie ich übrigens erst nachträglich gesehen habe[13], den gleichen Weg gegangen, den ich auch gegangen hin: sie haben die Einwände Patañjalis gegen die schon vor ihm geäußerte, irrige Auffassung des Ausdrucks *akathitam* ernst genommen und die Frage gestellt, was denn wohl die richtige Erklärung, die Patañjali uns nicht liefert, sein könnte.

Es scheint mir der richtige Weg zu sein. An meinem Beispiel wollte ich zeigen, daß wir zum korrekten Verständnis Pāṇinis des Bhāṣya dringend bedürfen aber auch spätere Kommentare uns wertvolle Hilfen sein können. Insbesondere müssen wir uns hüten, eine Formulierung Pāṇinis allzu leichtfertig als überflüssig oder gar sinnwidrig anzusehn. Wir müssen ihn ernst nehmen und von seiner Ausdrucksweise voraussetzen, daß sie das Ergebnis tiefen und genauen Nachdenkens ist. Der Wortlaut der Aṣṭādhyāyī ist in der Form, in der er von Kātyāyana und Patañjali vorausgesetzt wird[14], nicht antastbar. Wir sollen uns aber auch hüten, dem Patañjali, der ein großer und tiefer Kenner Pāṇinis und ein Meister des Sanskrit war, allzu bereitwillig Irrtümer zu unterstellen und ihn zu korrigieren. Aber wir dürfen und müssen ihn kritisch weiterdenken. Unser Leitlicht sollten die von ihm selbst zitierten Verszeilen sein:

sāmarthyayogān na hi kiṃcid asmin
paśyāmi śāstre yad anarthakaṃ syāt

‚Da es angemessen ist[15], daß es sinn*voll* ist, sehe ich ja in diesem Lehrwerk [des Pāṇini] nichts, was sinn*los* wäre.'

Dann werden wir häufig, nicht nur in diesem Einzelfall, erkennen, daß hinter scheinbaren Ungereimtheiten oder Oberflächlichkeiten in Pāṇinis Formulierungen sich wesentliche Einsichten verbergen und zu dem Schluß gelangen, mit dem Kātyāyana sein Vārttika beschließt:

iti bhagavataḥ Pāṇineḥ siddham.

13 Hierbei war mir Joshi und Roodbergen's Kārakāhnika eine höchst wertvolle Hilfe.
14 Über erkennbare spätere Einschübe und (leichte) Änderungen F. Kielhorn, *Indian Antiquary* 16 (1887), 178ff. = *Kl. Schriften* I, 226ff.
15 *yogāt* im Vers für *yuktatvāt*.

Skṛt. *citrá-*, aw. *čiθra-* 'wahrnehmbar, erkennbar, deutlich' kann auf eine idg. Bildung von der Wurzel *q*ᵘeit/q*ᵘit* 'wahrnehmen; wahrnehmbar werden' mit Suffix *-ro-* oder *-lo-* (vgl. z.B. Schwyzer, Griech. Gramm. I 438) zurückgehn. Die letztere Bildung ergäbe im Altslawischen, das durchweg das Suffix *-lo-* vorzieht, *čьlo-* (Diels, Altkirchensl. Gramm. 122). Sollte das nicht das Vorderglied des als ein ursprüngliches Kompositum längst angesprochenen, aber bisher weder vom Lautlichen, noch vom Semantischen her einleuchtend erklärten — man vergleiche z.B. Vasmer, Russ. Et. Wb. s. v. *čelovék* — altslawischen *čьlověkъ* (überliefert als *člověkъ* und, häufig, als Kürzel: *člkъ*) 'Mensch' darstellen? *-věkъ* kann vedischem *vāká-* m. 'Rede' entsprechen, *čьlověkъ* also einem möglichen aind. (RV 5. 63. 6 *vācaṃ citrām . . . vadati*) **citravāka-* 'von deutlicher (artikulierter, verständlicher) Rede'. Pāṇini 1. 3. 48 stellt die 'gemeinsame Lauthervorbringung' (*samuccāraṇa*) derer, die 'von deutlicher Rede' (*vyaktavāc-*) sind, derjenigen anderer gegenüber. Gemäß seiner Regel sagt man: *brāhmaṇāḥ saṃpravadante* 'die Brahmanen (Menschen) sprechen zusammen (miteinander)', aber: *saṃpravadanti kukkuṭāḥ* 'die Hähne (Tiere) sprechen zusammen (rufen alle zu gleicher Zeit)'. Altkirchensl. *cьlq*, *cьlъ* 'lese, las': entwickelt aus *q*ᵘeit/q*ᵘit* 'wahrnehmen, verstehn'; *citra-*, *čiθra-*, *čьlo-* (*-věk*): aus *q*ᵘeit/q*ᵘit* 'wahrnehmbar, verständlich werden'. Chānḍ. Up. 1. 2. . . . *puruṣasya vāg rasaḥ* 'die Essenz des Menschen ist die Sprache'. P. Thieme

In der o. 14 angezogenen und in der Anm. 36 richtig verstandenen Stelle AĀ 5. 3. 2 stehn beieinander drei verschiedene Arten ein RV-Lied zu zitieren: a) mit den Anfangsworten — *asya vāmasya palitasya hotur iti* (RV 1. 164. 1a); b) mit einem aus den Anfangsworten künstlich gebildeten Nominalstamm — *ānobhadrīya-* n. benennt RV 1. 89 (1. 89. 1a *ā no bhadrāḥ* . . .); so kann z. B. auch 1. 164 als *asyavāmīya-* n. apostrophiert werden: Bṛh. Dev. IV 32, und sonst; c) mit einem Wort, das nur dieses Lied unter allen in Betracht kommenden enthält — *salilasya dairghatamasa ekacatvāriṃśam* . . . '41 Verse des [Liedes] *salila-* im Dīrghatamas-Zyklus . . .': das Wort *salila-* kommt im genannten Zyklus nur in 1. 164 vor (1. 164. 41 . . . *salilāni takṣatī*).

Typ c) bietet eine schlagende Analogie zu der von W. B. Henning mit glänzendem Scharfsinn eruierten Verfahrensweise bei der Zitierung von Aśoka-Inschriften auf der aus der Aśoka-Zeit stammenden aramäischen Inschrift von Lampāka (BSOAS XIII, 1949, 85f.), die also auch in einem vedischen Text begegnet. Ob wohl jemand weitere Fälle (auch außerhalb Indiens) kennt? Sind die Worte *asya vāmasya . . . iti* in AĀ 5. 3. 2 eine Glosse, in den Text geraten, als die Zitierweise c) nicht mehr unmittelbar verstanden wurde?

P. Thieme

Wie altind. *turīya-*, *turya-* 'der 4te' aus **ktur(ī)ya-*, griech. τρυ (*-φάλεια*): Wackernagel Aind. Gramm. I § 229a, osk. *trutom*(?): Schwyzer, Griech. Gramm. 590, aus **ktru-*, so auch altind. *strī* (Nom. sing. *strí*, akk. *stríyam*, Nom. plur. Akk. *stríyas* etc.; analogisch nach einsilbigen Wurzelnomina *bhî-* f. etc.: Gen. sing. *striyás*, Instr. plur. *stríbhis* etc.) 'Frau' aus **sk-trí*, moviertem Nomen ag. mit *-tṛ́-* zu *sac* 'begleiten, folgen': 'die da folgt' (Pāṇini 3. 1. 133), 'die zu folgen hat' (Pāṇ. 3. 3. 196) — nämlich einem Mann, der sie beschützt und von dem sie abhängig ist: z.B. Manu 9. 3: *pitā rakṣati kaumāre, bhartā rakṣati yauvane/rakṣanti sthavire putrā na strī svātantryam arhati.*

Ebenso *-tka-* zu *-ka-* im Anlaut des zweiten Gliedes eines Kompositums: RV 2. 23. 7 *sānukó vṛ́kaḥ* 'der aus dem Rücken/vom Rücken her [herbei-]stürzende/laufende (also seine Beute jagende, nicht aus dem Hinterhalt überfallende) Wolf'? *-tká-* zu *tac* 'stürzen, laufen': 10. 28. 4 *kroṣṭā́ varāháṃ nír atakta kákṣāt* 'der Schakal stürzte aus dem Gebüsch auf den Eber' (ein Paradox).

Wackernagels (evidente) Erklärung (o. Bd. 61, 190) von *avatká* (AV 2. 3. 1) als 'herabstürzend' mit erhaltener Doppelkonsonanz steht nicht im Wege. Nach Präverb/Präposition ist der Anlaut des Hinterglieds wie im Inlaut behandelt: Aw. *tūirya-* 'der vierte', aber *ā-xtūirīm* '4mal'. P. Thieme

Die Zerlegung von *ātmán-* m. 'Atem' — 'Seele, Selbst (auch als Körper), Ich' in *ā* (Tiefstufe von *ani* 'atmen') + Suffix *-tmán-* (Wackernagel, Altind. Gramm. II 2 § 512) scheitert an *tmán-* m. 'dass.': kein Trick könnte *ā*, wenn es eine Wurzel wäre, verschwinden lassen. Zerlegt man (Präverb *ā* +) *t* + Suffix *-mán-*, kann *t-* nur eine in der Tiefstufe erscheinende Wurzel sein, also aus **kt-* (vgl. o. 27) zu *cat* 'schleichen, leise gehn' (z.B. vom Dieb: RV 1. 65. 1; *vi* + *cātaya-* 'verscheuchen', eigentl. 'sich davon schleichen lassen'). Also *tmán-* m. 'der Schleichende', d. h.: der — im Gegensatz zum Wind — leise gehende Atem; *ā-tmán-* m. 'der herbeischleichende', d. h.: der eingezogene Atem, der wichtigste Teil des Gesamtatems. F. B. J. Kuipers Versuch in *ātmán-* : *tmán-* ein Ablautverhältnis zu erkennen (Notes on Vedic Noun-Inflection [1942] 19f., vgl. auch o. 34, 43, 59) leuchtet schwerlich ein: der Ablaut *ā* : 0 (*H_1t : H_1t) im Anlaut mag, wie so manches, theoretisch rechtfertigbar erscheinen, es fehlt ihm aber die praktische Analogie, auf die es ankäme; und was soll die neugewonnene Wurzel denn nun eigentlich heißen, wie sich der Wortstamm semantisch zusammensetzen? «Il n'y a de bonnes étymologies que celles qui aboutissent à poser un mot originel bien defini»: A. Meillet, BSL XXXIV c. r. 113. Will man Verknüpfung mit den westgermanischen Wörtern für 'Atem' (alts. *âthum* etc.) nicht aufgeben, muß man das altind. Präverb *ā* auf **ē* zurückführen. Ein idg. *(*ē* +)*tmén-* aus **q*^{u}*tmén-* macht lautlich keine Schwierigkeit (vgl. o. 27 zu griech. *τρυ-*).

P. Thieme

PAUL THIEME

Stand und Aufgaben der Rigveda-Philologie

(Vortrag gehalten auf dem XX. Deutschen Orientalistentag in Erlangen 1977)

In diesem Vortrag soll vor allem versucht werden zu skizzieren, wie sich der heutige Stand der RV-Forschung zu dem von vor etwa 50 Jahren verhält. Sind wir weitergekommen und wo? Wo sind wir stehen geblieben und wo sind wir vielleicht zurückgeschritten? Als gewissermaßen repräsentativ für den Stand der RV-Forschung der 20er Jahre nenne ich zwei Werke, die jeder kennt, auch wenn er nicht ein Spezialist ist: Oldenbergs *Religion des Veda*[2] (erschienen 1917) und Geldners RV-Übersetzung (erschienen erst im Jahre 1951, aber fertiggestellt in der zweiten Hälfte der 20er Jahre). Es besteht Anlaß besonders zu betonen, daß Geldners Übersetzung nicht etwa dem Stand der RV-Forschung von 1950 entspricht, wie das viel zu späte Erscheinungsjahr leicht suggeriert.

Es besteht aber auch Anlaß klarzustellen, daß ich unter RV ausschließlich die Hymnensammlung, nicht auch – wie späte indische Sanskritautoren das tun – die ihr später angeschlossenen Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads verstehe. Ich folge damit dem Sprachgebrauch der ältesten Texte, die das Wort *ṛgveda-* (RV) gebrauchen: dem Aitareyabrāhmaṇa und dem Śatapathabrāhmaṇa. Später gibt es auch andere Ausdrücke (*ṛcaḥ* neben *yajūṃṣi* [= YV], *sāmāni* [= SV]); Patañjali z.B. sagt *bāhvṛcam*, noch spätere – als erster Manu – sprechen von *ṛksaṃhitā*. Das steht ursprünglich kurz für *Ṛgveda-saṃhitāpāṭha* (i.e. *ṛcāṃ saṃhitāpāṭhaḥ*) »die mit durchgeführtem Sandhi rezitierte Form des RV« im Gegensatz zum *Ṛgveda-padapāṭha*. Daß *saṃhitā* 'Sammlung' hieße, ist eine Annahme des PW. In späterer Sprache wird *saṃhitā* zwar auch einfach als 'Text' gebraucht. Aber z.B. ein **atharvasaṃhitā* oder auch ein **yajuḥsaṃhitā* erscheint in der ganzen im PW ausgewerteten Literatur nicht. Es gibt nur eine AV-Paippalāda-Saṃhitā, AV-Śaunaka-Saṃhitā, eine Taittirīya-, Kāṭhaka-, Vājasaneyi-Saṃhitā, das heißt jeweils »besondere Texte gewisser Schulen des AV« oder des Yajurveda. Noch Patañjali sagt *sāmavedaḥ* und *ātharvaṇo vedaḥ* und bezieht sich damit auf das, was wir als die 'Sammlungen' bezeichnen, denen sich dann die von ihm als *rahasya-* bezeichneten Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads anschließen.

Ich spreche über drei Gebiete der RV-Forschung: die Grammatik, die Lexikographie – im Zusammenhang mit der Problematik der Übersetzung –, und das religionswissenschaftliche Verständnis.

Vielleicht ist es gut, klarzustellen, daß ich zwar von einem Katheder aus zu Ihnen spreche, aber keineswegs *ex cathedra*, daß heißt mit dem Anspruch, Endgültiges zu formulieren. Ich gebe Ihnen meinen persönlichen Standpunkt, der zwar erwachsen ist aus langjähriger Beschäftigung mit dem Gegenstand, aber immer noch der Standpunkt eines Suchenden ist, den ich selbst jederzeit im Lichte von entgegenstehenden Argumenten zu korrigieren bereit bin, der zum kritischen Nachdenken anregen soll, nicht als Dogma akzeptiert werden will. Wenn ich ihn entschieden formuliere, so deshalb, weil gerade dadurch es leicht sein wird, sich mit ihm auseinanderzusetzen, mir Irrtümlichkeiten nachzuweisen.

Was die Grammatik betrifft, kann ich mich kurz fassen. Hier sind unbestreitbare, sehr wesentliche Fortschritte erreicht. Den Löwenanteil am Lob für diesen Fortschritt kann beanspruchen, was ich die »Erlanger Schule« nenne, insbesondere ihr Begründer und Haupt Karl Hoffmann. Natürlich haben sich auch andere hier Verdienste erworben. Was die Erlanger Schule auszeichnet, ist ein neuer Ernst, mit dem grammatische Fragen angegangen werden, ein Ernst, der in schroffem Widerspruch einerseits steht zu der mehr oder weniger offen zur Schau getragenen Gleichgültigkeit Geldners gegenüber strikt grammatischer Fragestellung, der es z.B. für legitim hält, gelegentlich (auf Pāṇini's Formulierung *[chandasi] vyatyayo bahulam* »Umtausch [im Veda] häufig« (3.1.86), und zwar in der Interpretation Späterer, fußend) »Umtausch der Kasusendungen« in der vedischen Sprache vorauszusetzen; im Widerspruch andererseits aber auch zu solchen Beurteilungen, wie sie sich in Macdonells *Vedic Grammar* finden: »ein Injunktiv der Form nach, der Funktion nach ein Konjunktiv.«

Der neue Ernst zeigt sich auch in der Genauigkeit bei der Vorführung des gesamten Materials, in seiner philologischen, d.h. textkritischen Aufbereitung, vor allem aber in der strikten Verbindung der Feststellung von Form und Funktion, und schließlich in der erschöpfenden Vergleichung und Gegenüberstellung entsprechender Formen und Funktionen in anderen indogermanischen Sprachen, vor allem im Altiranischen.

Insbesondere mit Karl Hoffmanns *Injunktiv im Veda* (1967) beginnt ein neues Kapitel vedischer Sprachwissenschaft, eine Fortführung nicht nur, sondern eine Erneuerung der Arbeiten eines Jacob Wackernagel. Alle diese Arbeiten sind von entscheidender Bedeutung nicht nur für das Verständnis des Baus der ṛgvedischen Sprache, sondern für die Interpretation des Dichtwerks selbst. Nur beispielshalber weise ich hin auf die aus strikt grammatischer Analyse gewonnenen Erkenntnis, daß der ṛgvedische Dichter die großen Taten seiner Götter weithin nicht erzählend berichtet, sondern auf sie hindeutend in Erinnerung bringt (eben im *Injunktiv*). Es wird hier aus einer rein grammatisch geführten Untersuchung deutlich der lyrische Charakter der ṛgvedischen Gedichte, der niemals epische Darstellung bietet – auch das Lied 1.32 *índrasya nú vīryā́ṇi prá vocam* ist nicht, wie Geldner meint, »ein episches Lied« sondern ein

Dithyrambus. Die vedischen sogenannten »Hymnen« haben in ihrem Charakter nichts gemein mit den sogenannten »homerischen Hymnen«, die in der Tat epische Erzählungen sind, sie gehören vielmehr in die Nähe gewisser Oden der Sappho und des Alkaios, die ja, wie Meillet gezeigt hat, in nah verwandtem Versmaß gedichtet sind.

Gerade durch die Arbeiten der Erlanger Schule ist es deutlich geworden, daß die sprachhistorisch orientierte grammatische Arbeit am RV nicht etwa nur für auf die Rekonstruktion der indogermanischen Grundsprache erpichte Linguisten wichtig ist und deshalb vom eigentlichen Dichtungsinterpreten ganz oder völlig ignoriert werden kann (wie es Geldner weitgehend getan hat), sondern daß sie, was immer hätte selbstverständlich sein müssen, von höchster Wichtigkeit auch für den interpretierenden Philologen sein muß, der sie nicht ungestraft beiseite liegen lassen kann.

Ich komme zum zweiten Punkt: dem Problem der Feststellung der Bedeutung ṛgvedischer Wörter. Sie ist erstens dort notwendig, wo sich ihre Verwendung deutlich von der im klassischen Sanskrit unterscheidet – Beispiele: *bṛhant-* im klassischen Sanskrit 'groß', im RV aber 'hoch', *ari-* im klassischen Sanskrit 'Feind', im RV aber in gewissen Zusammenhängen gebraucht, in denen 'Feind' schlechterdings nicht möglich ist, andererseits auch in solchen, in denen eine Übersetzung 'Feind' durchaus tunlich scheint. Zweitens aber ist die Feststellung der Bedeutung natürlich dort notwendig, wo ein Wort im klassischen Sanskrit überhaupt nicht mehr gebraucht wird.

Seit dem vorigen Jahrhundert, seit jetzt [1977] genau 99 Jahren, stehen sich hier zwei Schulen gegenüber: Die eine, repräsentiert etwa durch Grassmann, später durch Pischel und Geldner, glaubt, daß wir die Schwierigkeiten, die uns die Verwendung dieser Wörter bietet, durch recht vielseitige Bedeutungsansätze überwinden können (Beispiel: für *ari-* finden wir bei Grassmann, unter anderem, die Bedeutungen 'strebend', 'der Fromme', 'der Gottlose', 'der Feind'; unter *ṛta-* haben wir nicht weniger als 21 solcher Bedeutungen). Die andere Schule, begründet von Abel Bergaigne, fortgeführt vor allem durch Maurice Bloomfield und besonders H. Oldenberg, glaubt das Gegenteil. Bergaigne, der die andere Schule »die deutsche, pittoreske Schule« nennt, meint (*Religion Védique* I (1878)), daß mit der Komplikation des Wörterbuchs die Aussagen des Textes unzulässig vereinfacht werden, sie verlieren ihren charakteristischen Inhalt, ihren »aspect le plus intéressant«. Unsere Aufgabe ist es, so Bergaigne, das Wörterbuch zu vereinfachen, um so die Kompliziertheit der Aussagen des Textes erkennen zu können. Er nimmt also, sagt er, einen Bleistift und streicht im PW und in Grassmanns Wörterbuch alle die Bedeutungsangaben, die ihm unnötig erscheinen. Er versucht also, die vielfältigen Verwendungen des Wortes, den vielfältigen Sinn, den es in den verschiedenen Kontexten annehmen kann, möglichst auf einen Nenner zu bringen. Im Unterricht spreche ich, wenn ich auf dieses Verfahren zu sprechen komme, von »Bergaignes Bleistift«.

Die Frage ist natürlich, ob es einen solchen Nenner überhaupt geben kann, was ja die andere Schule, zumindest stillschweigend, bestreitet, oder, wenn es ihn gibt, wie wir ihn finden können.

Für letzteres Problem hat M. Bloomfield ein Rezept gegeben, das ich für vorzüglich halte. Die Chance, an den zentralen Inhalt eines Wortes zu kommen, bieten uns die Zusammenhänge, in denen von praktischen, alltäglichen Dingen die Rede ist. Wir sollen die Untersuchung nicht damit beginnen, daß wir uns in den Nebel (wie er sagt) spekulativer Aussagen über Metaphysisches, Überirdisches begeben. Im Unterricht spreche ich, wenn ich auf dieses Prinzip komme, von »Bloomfields Nebel«. In meiner ausführlichen (im ganzen sehr beifälligen) Besprechung von H. P. Schmidts Dissertation über das vedische Wort *vrata-* und seine iranischen Entsprechungen und Verwandten (1958) habe ich ihm doch vorgeworfen, daß er die von ihm vermutete Bedeutung von *vrata-* zuerst im vedischen »Nebel« gesucht hat, also im Zusammenhang mit den »*vrata*-s der Götter«, statt zunächst auf diejenigen Zusammenhänge einzugehen, in denen von den *vrata*-s der Menschen die Rede ist. Ich bedaure es, daß auch die neuerliche Untersuchung von *vrata-* durch Paul Hacker (1973), dem meine Besprechung unbekannt geblieben ist, wieder in diesem »Nebel« beginnt – mit der Behauptung, das Wort *vrata-*, im klassischen Sanskrit 'Gelübde, Gelöbnis', ließe sich im RV überhaupt nicht übersetzen, endet sie auch im »Nebel«.

Die Frage, wie wir beim Ansatz der Bedeutung oder der Bedeutungen vedischer Wörter und bei ihrer Übersetzung zu verfahren haben – seit Abel Bergaignes Religion Védique I strittig – ist aufs neue Gegenstand heftiger Diskussion geworden durch die postume Veröffentlichung von H. Lüders' *Varuṇa* (I (1951), II (1959)). Denn Lüders stellt sich entschieden, wenn auch ohne darauf ausdrücklich hinzuweisen, auf die Seite von Bergaigne und Oldenberg. Zustimmung und Ablehnung von Lüders' Werk zentrieren um die Frage, wie weit Lüders' Forderung nach »konsequentem Übersetzen«, die den Auffassungen von Bergaigne und Oldenberg parallel läuft, berechtigt oder aber – in den Worten Paul Hackers – »ein Unglück« ist. In seinem Aufsatz 'Zur Methode der philologischen Begriffsforschung' (ZDMG 1965, S. 294 ff.), aus dem ich soeben zitiert habe, setzt sich Hacker ausführlich mit der Problematik ṛgvedischer Bedeutungsansätze auseinander. »Die Fronten«, so sagt er, »scheinen sich ... zu versteifen. Tragisch oder komisch, wie man's nimmt.«

Zunächst muß ich gestehen, daß ich die Situtation keineswegs »komisch« nehmen kann. Wenn die RV-Philologen angesichts einer anerkanntermaßen schwierigen und höchst komplizierten Problematik: der Problematik nämlich, wie die semantischen Inhalte von Wörtern zu fassen sind, die in einer uralten Dichtersprache erscheinen, in der ganz vorwiegend – wenn auch nicht ausschließlich – von spekulativen Gestalten und Dingen die Rede ist, die ohne praktische Wirklichkeit sind, vielmehr einer lebhaften und poetisch gesteigerten Phantasie entstammen – wenn also die Vedologen angesichts dieser Pro-

blematik nicht alsbald zu einem schönen Konsensus kommen, sondern sich erst einmal auseinandersetzen, ehe sie bereit sind, sich zusammenzusetzen, so finde ich das ganz natürlich. Die Gesamtheit der Vedaphilologen gleicht eben nicht dem Parlament eines autoritativ geführten Staates, dessen höchstes Ziel es ist, in jeder Frage diskussionslos zu überwältigender Einstimmigkeit zu gelangen. Es wäre im Gegenteil komisch, wenn sie sich so verhielten. Und »tragisch« würde ich allein das nehmen, wenn jemand aus dem Streit der Meinungen den Schluß zöge, es sei vergeblich zu versuchen, zu schlüssigen Resultaten zu kommen, und man müsse demnach den Versuch, die ṛgvedischen Wörter und Begriffe zu erklären und zu übersetzen, ganz aufgeben.

Wenn der Stand der RV-Philologie im Augenblick gerade in der Wortforschung vom Dissens beherrscht ist, so müssen wir doch versuchen, zu einem Konsens zu kommen, das ist unsere Aufgabe. Wir können sie nur erfüllen, wenn jeder seinen Standpunkt immer wieder überdenkt und formuliert und seine Richtigkeit an Beispielen aufzuzeigen und nachzuweisen versucht. Wir können sie aber auch nur erfüllen, wenn jeder den gegenteiligen Standpunkt ernst nimmt, die entgegenstehenden Argumente immer wieder überdenkt und bereit ist, im Lichte von Argumenten, die ihn überzeugen, sich selbst zu korrigieren. Die Gesamtheit der Ṛgveda-Philologen darf auch nicht einem Parlament eines demokratischen Staates gleichen, für das es allzu typisch ist, daß die Vertreter der einen Partei der anderen aus Grundsatz widersprechen, ein Argument der Gegenseite nur deshalb ablehnen, weil es eben von der Gegenseite kommt.

Im Unterricht pflege ich auf die Weisheit von Bergaignes Ausdruck »Bleistift« (crayon) aufmerksam zu machen. Es liegt ja darin ein Hinweis darauf, daß sein Verfahren zunächst tentativ ist, daß er bereit ist, den leichten Bleistiftstrich wieder auszulöschen, wenn es sich herausstellt, daß er irrtümlich gezogen war. Wir bedürfen also nicht nur eines Bleistifts, sondern auch eines Radiergummis. [Im Unterricht pflege ich deshalb scherzhaft von »Thiemes Radiergummi« zu sprechen. Ich darf hier beispielshalber darauf hinweisen, daß ich es doch nicht unterlassen habe, diesen Radiergummi auch selbst zu gebrauchen: meine frühere Auffassung der appellativen Bedeutung von *varuṇa-*, nämlich 'Schutz-Vertrag' habe ich im Licht von Lüders' Monographie aufgegeben und durch 'Wahrheitswort' ersetzt, meine ursprüngliche Auffassung von *vrata-* als 'Wille' habe ich im Licht von H. P. Schmidts Monographie ebenfalls aufgegeben und durch 'Gelöbnis' ersetzt.]

Dem Hackerschen Bild von den »sich versteifenden Fronten« muß ich auch noch eine Ergänzung hinzufügen. Die Fronten haben sich nicht nur »versteift«, sie haben sich auch verschoben. Wogegen Bergaigne polemisiert, ist die »pittoreske deutsche Schule« (also PW und Grassmann); wogegen Oldenberg polemisiert, ist die Buntheit der Pischel-Geldnerschen Ansätze; wogegen Lüders polemisiert, ist die Willkür der Wortübersetzungen Geldners, dessen vollstän-

dige Übersetzung des RV ihm als Privilegiertem schon in den 30er Jahren zugänglich war.

Der Vielheit der Geldnerschen Übersetzung des einen Wortes *ṛta-* durch z.B.: 1. rechtes Werk, 2. Gesetz, 3. Wahrheit, wahres Wort, 4. rechte Zeit, 5. (alles regulierende) Zeit, 6. (Opfer-)Satzung, 7. rechter Weg, 8. rechter Brauch, 9. Regel, stellte Oldenberg den Begriff 'Ordnung', Lüders den Begriff 'Wahrheit' gegenüber. Beide haben Bergaignes »Bleistift« gebraucht. Ich freue mich, daß auch Hacker darin »einen guten sachlichen Sinn« sieht: »der Ablehnung der Vielheit von Übersetzungen für *ṛta-*, wie sie etwa Geldner gebrauchte«, möchte er »ganz zustimmen«. Die Front verläuft also jetzt nicht mehr zwischen Oldenberg, Lüders, Thieme auf der einen Seite und Geldner oder z.B. dem seinem Verfahren anhängenden und es praktizierenden Louis Renou – der eine womöglich noch größere Buntheit bietet als Geldner – sondern zwischen Lüders, Alsdorf und Thieme einerseits und Hacker andererseits.

Mit Hackers Aufsatz über die philologische Begriffsforschung haben sich die Fronten also nicht nur verschoben, sondern auch erweicht. »Was m.E. verteidigt werden muß«, schreibt Hacker, »ist die Einheit der *ṛta-*Konzeption, und diese meint Thieme mit seiner Forderung und mit seiner Ablehnung eines Verfahrens, das 'nach Gutdünken und Belieben einmal so und einmal so übersetzt'.« Hackers Einwand ist, daß wir die Einheit der *ṛta-* Konzeption mit der Forderung »gleichbleibenden« – ich habe vielmehr gesagt: »konsequenten« – Übersetzens verbinden. Er macht es Lüders zum Vorwurf, daß »er sich selber und seinen Lesern zumutet, Wahrheit auch als *ṛta-* zu denken.«

Ich gestehe, daß ich nicht verstehe, daß Hacker sich darüber so grämt. Ich bin geneigt, darüber zu frohlocken. Was kann denn eine wissenschaftliche Übersetzung eines fast 4000 Jahre alten orientalischen Textes in eine moderne europäische Sprache Besseres erreichen, als den Leser zu zwingen, in den Begriffen des Originals zu denken?

Natürlich können solche konsequenten Übersetzungen nicht idiomatisch und gefällig sein. Sie verzichten notwendigerweise darauf, eine Vorstellung zu geben von der dichterischen Form des Originals, und nicht selten müssen sie die deutsche Sprache auf ein Prokrustes-Bett spannen. Es sind eben Entzifferungsübersetzungen, keine Nachdichtungen. Eben solche Entzifferungsübersetzungen scheinen mir das sicherste Mittel, um mit Hacker zu sprechen, »etwas zu merken, etwas zu finden, ... etwas Neues, etwas anderes als das schon Bekannte«. »Auch die Tatsache,« fährt Hacker fort, »daß etwas anderes da ist, muß erst bemerkt werden, und das ist oft gar nicht so leicht.« Der Protest des Sprachbewußtseins gegen eine unidiomatische Übersetzung ist ein hervorragendes Mittel, eine andere Denkweise deutlich zu machen: diesen Protest will die konsequente Übersetzung auch im Leser hervorrufen. Selbstverständlich muß sie von Erläuterungen, die außerhalb der Übersetzung gegeben werden,

begleitet sein. Wenn ich allerdings nicht untersuchend zu Mitforschern spreche, sondern zu einem weiteren Publikum, brauche ich nicht so überängstlich zu sein. Ich glaube nicht, daß man meinen bei Reclam erschienenen RV-Übersetzungen vorwerfen kann, daß sie die deutsche Sprache auf ein Prokrustes-Bett spannen. Hier habe ich mich um Lesbarkeit bemüht, allerdings ohne meinem Prinzip »konsequenten Übersetzens« untreu zu werden. Hier bin ich zwar nicht dem Prinzip gefolgt, um jeden Preis »wörtlich« zu sein, meine Aufgabe schien mir: »so wörtlich wie nur möglich, nur so frei wie unbedingt nötig« zu übersetzen.

In eigener Sache möchte ich aber doch bemerken, daß ich es ein klein wenig ungerecht finde, wenn ein Mitforscher (P. Hacker) es ausdrücklich billigt, daß mir Prokrustes-Methoden gegenüber der deutschen Sprache als ein Fehler vorgeworfen werden, dem selbst, in seiner Untersuchung über *vrata-* (1973), ein Satz wie der folgende aus der Feder fließt: »Oft wird in den Hymnen gesagt, daß niemand die vratāni der Götter mīert.« Das neue Verbum mīeren ist eine »Verdeutschung« – sit venia verbo – einer Form der einen vedischen Wurzel *mī-* (welche von den zwei Wurzeln *mī-* gemeint ist, läßt er ausdrücklich offen).

Ich möchte diese Diskussion nun aber doch mit einer positiven Bemerkung schließen: Hacker wie ich machen sich Gedanken über die theoretische Rechtfertigung der von ihnen vertretenen Verfahrensweisen. Beide entstammen der linguistischen Theorie. Sie widersprechen sich, wie ich hier nicht näher erläutern kann. Nur so viel sei gesagt: Mein theoretisches Modell fußt auf der Sprachtheorie von Ferdinand de Saussure, Hackers Modell hat seine Wurzeln in der Sprachphilosophie von W. von Humboldt, in unserer Zeit wieder ans Licht gezogen und beredt vertreten von Leo Weisgerber. Aber daß wir uns um eine theoretische Begründung unseres praktischen Verfahrens überhaupt bemühen, verbindet uns doch: es unterscheidet uns von den großen Vedologen der uns vorausliegenden Generation: Oldenberg, Lüders, Geldner waren Pragmatiker, die nicht nach dem Wie und Warum fragten. Auch Karl Hoffmann, seinerseits in der Richtung des Sprach-, insbesondere Übersetzungstheoretikers Koschmieder schreitend, hat in seinem *Injunktiv* sein theoretisches Modell gegeben in seiner »Noem«-Theorie. Auch er ist über J. Wackernagel oder A. Debrunner, die ebenfalls reine Pragmatiker waren, in gleichem Sinne hinausgeschritten.

Ein Wort nun noch zur Problematik vedischer Religion. Hier ist es insbesondere ein Thema, das im Lauf der letzten Jahrzehnte wieder in den Brennpunkt lebhaften Interesses getreten ist: die sogenannte Āditya-Religion, also der Glaube an die Götter Varuṇa, Mitra, Aryaman, Bhaga, Aṃśa usw.

Die Āditya-Religion spielt eine wichtige Rolle zunächst in den Theorien des französischen Forschers Georges Dumézil und seiner Schule. Hier wird versucht, sie einzugliedern in das von Dumézil bekanntlich vorausgesetzte soziologische System der »drei Funktionen«. Ich selbst stehe dem im ganzen skep-

tisch gegenüber: das Bemühen, die im RV als 7 oder 8 gezählten, Âditya genannten Gottheiten auf drei Funktionen zu verteilen, erscheint mir so etwas wie die Quadratur des Zirkels. Die Verteilung ist nur durch kunstreiche Additionen, Subtraktionen, Divisionen erreichbar, ganz abgesehen davon, daß der RV nirgends eine entsprechende Aussage bietet: sie muß mit Mühe hineingelesen werden. Grundsätzlich scheint es mir bedenklich, eine Religion in ein soziologisches System sozusagen umzufunktionieren, wie es hier geschieht.

Ich selbst habe (1938) in meinem *Fremdling im Rgveda* den Gott Aryaman analysiert. Ich knüpfe hier an einen Aufsatz von Antoine Meillet an, erschienen 1907 und fast unbeachtet geblieben oder auch mit schwachen Argumenten abgewiesen, in dem der indoiranische Gott Mitra erklärt wird als Personifikation und Vergöttlichung des 'Vertrags', der eben auch *mitra-* heißt, und erkläre Aryaman als 'Gott Gastfreundschaft'. Im Anschluß an Meillet verstehe ich also die Âdityas als Personifikationen und Vergöttlichungen von Abstrakten, ein Gedanke, den ich später wiederholt in Veröffentlichungen vertreten, begründet und ausgeführt habe. In ganz gleichem Sinn handeln Benveniste und Renou über den Dämon Vṛtra und den iranischen Gott Vṛthragna in ihrer in den 30er Jahren erschienenen Monographie *Vṛtra et Vərəθraγna. Zu meiner Freude sah ich, als um 1950 Lüders' Varuṇa erschien, daß auch Lüders diese Auffassung teilt und seinerseits Varuṇa als den personifizierten 'Eid' erklärt. Ich weiche von Lüders nur insofern ab, als ich von der appellativen Bedeutung 'Wahrheitswort, Wahrheitsrede, veridicium' ausgehe.*

Aber auch andere haben Stellung genommen: Jan Gonda, *The Vedic God Mitra* (1972), in einer Monographie, die sich auszeichnet durch die Fülle des dargebotenen, oft allerdings unhistorisch zusammengestellten Materials, sowie schließlich F.B.J. Kuiper in mehreren Aufsätzen.

Wie üblich herrscht auch hier Dissens. Nicht nur Meillet, sondern auch mir wird vorgeworfen, wir gingen bei der Erklärung des Gottes Mitra / aw. Mithra von der Etymologie aus. Das stimmt nicht. Wir gehen nicht aus von der etymologischen Analyse des Wortes, die mir selbst mehrdeutig erscheint, sondern von seiner appellativen Bedeutung, und die ist zweifelsfrei 'Vertrag' im Falle des awestischen *miθra-*, und ebenfalls im Falle des vedischen *mitra-*, wenn es als Abstraktum gebraucht wird: Bailey und ich haben unabhängig voneinander festgestellt, daß es eben 'Vertrag' und nicht 'Freundschaft' heißt.

Aber das ist nicht der eigentliche Streitpunkt. Über die appellative Bedeutung von Varuṇa, das ich mit 'Wahrheitswort', von Mitra, das ich mit 'Vertrag', von Aryaman, das ich mit 'Gastfreundschaft' übersetze, bin ich jederzeit bereit zu diskutieren oder zu verhandeln.

Es handelt sich um Wichtigeres. Gonda lehnt es rundweg ab, die Möglichkeit zu akzeptieren, daß Abstrakta personifiziert und vergöttlicht werden können. Ich finde das erstaunlich angesichts unzweifelhafter Tatsachen, z.B. der Tatsa-

che, daß *nīkē* 'Sieg' im Griechischen als Göttin Nīkē erscheint, und z.B. der Tatsache, daß lat. *fides* 'Zuverlässigkeit, Treue' im alten Rom als Göttin Fides einen Tempel hat, in dem die Staatsverträge niedergelegt werden.

Noch radikaler widerspricht Kuiper. Er polemisiert gegen meine Auffassung, daß eine konsequente Übersetzung auch eine vollständige Übersetzung sein müsse und daß wir also, wo im RV von den Göttern Varuṇa, Mitra, Aryaman die Rede ist, übersetzen sollten: Gott Wahrheitswort, Gott Vertrag, Gott Gastfreundschaft usw. Er polemisiert, indem er behaupteet, der Name einer Gottheit sei für die Gläubigen und also auch für die Religionswissenschaft irrelevant.

Er geht so weit, zu glauben, daß unser Wissen, daß das Wort *agni-* die Bedeutung 'Feuer' hat, für unsere Erklärung des Gottes Agni wenig oder nichts bedeute. »It is necessary to stress that a methodological approach which starts from the meaning 'fire' ... would lead nowhere: most likely, the starting point would induce the student to overlook some of the fundamental aspects.« Ich bin ganz im Gegenteil der Ansicht – und darf mich hier wohl nicht ganz isoliert fühlen –, daß wir das Wesentliche des Gottes in seinem Namen fassen, und zwar ganz besonders dann, wenn es sich, wie in der vedischen, um eine bilderlose Religion handelt. Schon der erste Vers des RV wird am vollständigsten verstanden, wenn wir diese Überzeugung in einer vollständigen Übersetzung zum Ausdruck bringen und nicht künstlich – und dazu vergeblich: wer weiß denn nicht sowieso, daß *agni-* 'Feuer' heißt? – etwas unterdrücken, was der Dichter ausdrücklich gesagt hat:

»Ich erquicke (d.h.: 'ehre als Gast') 'Feuer', den vorn hingesetzten (d.h.: 'das als Person gesehene im Osten des Opferplatzes flammende *Āhavanīya*-Feuer' und auch 'den als Gast an den Ehrenplatz gesetzten'), den himmlischen ritusgemäß verehrenden (*ṛtvij-*) [Priester] der Verehrung (d.h.: 'der an dem Verehrungsakt teilnimmt'), den Rezitator (d.h.: 'dem die Rezitation der Verse obliegenden *ṛtvij-*'),[Das Prasseln des Feuers während des Eingießens der Opferspeise wird als dieses begleitendes Rezitieren aufgefaßt.] der die meisten Kleinodien (d.h.: 'Schätze, Reichtum')[Das vedische Opfer ist im Wesentlichen ein Ritus zur Gewinnung von Wohlstand und Reichtum.] schafft.«

Die Aufgaben der Vedaphilologie? Sie ergeben sich im Einzelnen ganz natürlich aus einer umfassenden Aufgabe: Weiter zu arbeiten mit grammatischer Strenge, lexikographischer Konsequenz und einer stets wachen Bereitschaft, fremde religiöse Vorstellungen ernst zu nehmen und eben dadurch zu verstehen.

Eingesandte Druckschriften

Wilhelm Brandenstein und Manfred Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*. Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1964, 8° XII u. 160 S.

Das vorliegende Handbuch stellt eine vollständige Neubearbeitung eines ursprünglich in Spanisch erschienenen Werkes dar; es setzt als Benutzer Indogermanisten oder doch Interessenten voraus, die idg.-sprachvergleichender Argumentation folgen können. Die 'Einleitung' (vorgeschichtliche und geschichtliche Einordnung), die Kapitel 'Schrift', 'Lautlehre' und 'Wortbildung' stammen von W. Brandenstein (†), Formenlehre, Textproben (zum größten Teil), und vor allem das (etymologische) 'Lexikon' von M. Mayrhofer. Aus der Absicht des Buches, wie wohl auch aus der Interessenrichtung der Autoren, erklärt es sich, daß der Einordnung des Altpersischen in das Iranische und Arische gegenüber die Verknüpfung mit dem Indogermanischen fast durchweg (und nicht so sehr bei M. wie bei B.) vorrangig erscheint (insbes. §§ 31 und 41 überraschen in einer Darstellung des 'Altpersischen'). Vermissen würde ich eine übersichtliche Zusammenstellung der eigentlich 'südwestiranischen' Eigenheiten, wie auch ein, wenn auch kurzes, Eingehen auf die namentlich durch Turfantexte deutlich gewordenen Unterschiede zwischen mittelalterlichem Südwest- und Nordwestiranisch (das in § 6 unerwähnt bleibt). Die vor allem auch der 'Nebenüberlieferung' Aufmerksamkeit schenkende (auf das 'Persisch' des als Perser verkleideten Atheners bei Aristophanes, Acharner v. 100, möchte ich allerdings, für meine Person, lieber verzichten), übersichtliche und — soweit Mayrhofers Anteil in Frage kommt — in der Sekundärliteratur umfassend orientierte Darstellung wird sicher weithin und mit Vorteil benutzt werden.

Für eine etwaige Neuauflage scheint mir zu beachten: das *š* des Aorists *niyapaišam* ist dreimal (vom gleichen Autor) erklärt: übereinstimmend (und richtig) in § 37 (S. 40) und § 40c, abweichend (und falsch) in § 45. 3. Sonst finden sich nur (gelegentliche) Widersprüche zwischen den Autoren: *uvāmaθiyu-* ist gegensätzlich beurteilt S. 14 und S. 149f.; *Artaḫšaça* wird S. 53 übersetzt: 'eine Königreich der Gerechtigkeit habend', aber S. 106 'der das arta zur Herrschaft hat' (ich selbst würde sagen: 'dessen Herrschaft durch die Wahrheit ist', der also nicht 'lügt und spricht: „Ich bin König in ...'"); ved. *uṣṭra* heißt gemäß § 45. 2 'Kamelbüffel' (?!), gemäß S. 149 'Kamel, Büffel' (in Wahrheit entbehrt der 'Büffel'-Teil beider Ansätze jeder Legitimation); *ariya-* 'arisch' soll, gemäß einer sich recht zuversichtlich gebenden Behauptung § 55 (S. 52) ein primäres (?) Suffix *-(i)ya-* enthalten, während M. auf S. 105, indem er ved. *ari-* mit 'Fremdling', *aryà-*, *árya-* mit 'gastlicher Herr' übersetzt, offenbar die beiden letzteren mit Sekundärsuffix von *ari-* ableitet. Mit Recht 'umstritten' sein kann übrigens 'das Etymon des Arier-Namens' (M. im gleichen Zusammenhang) doch eigentlich nur dem erscheinen, dem meine, von Mayrhofer übernommenen Ansätze: *ari-* 'Fremd-

ling, Fremder', *ar(i)ya/arya* 'gastlich/gastlicher Herr', nicht annehmbar (oder unbekannt geblieben) sind.

Unter den reichen bibliographischen Nachweisen, die (S. 149f.) zu *uvā-marśiyu-* (i.e. *huvāmrśiyu-*) gegeben sind, fehlt der Verweis auf Wackernagel, Altind. Gramm. III § 237a Anm., wo der schwerwiegendste, m.E. durchschlagende, Einwand gegen W. Schulzes (von Mayrhofer geteilte) Auffassung 'seinen eigenen Tod habend' erhoben ist, der Hinweis nämlich auf die Tatsache, daß das lange *ā* in *huvā-* — von W. Schulze nicht beachtet — nur als Instrumentalendung (nicht etwa als Vṛddhi) erklärt werden kann. 'Er (Kambyses) starb eines Todes durch sich selbst' (wörtlich: 'als einer, dessen Tod durch sich selbst war'), bleibt, will man als Grammatiker ruhigen Gewissens schlafen, allein vertretbar. Man darf allerdings dies 'durch sich selbst' nicht auf Kambyses beziehen — man müßte denn den traurigen Mut zu der verzweifelten, von keiner Überlieferung bestätigten Annahme finden, er habe (warum wohl?) Selbstmord verübt —, sondern vielmehr auf den Tod, der demnach nicht z.B. durch das Alter (vgl. *Av jarāmṛtyu-* 'dessen Tod durch das Alter ist'), sondern 'durch sich selbst' eintrat, gewissermaßen kraft seiner willkürlich geübten Macht — was darauf hinauskommt, daß Kambyses, der erwartet hatte, er werde als alter Mann sterben (Herodot III 64. 4 *ἐδόκει τελευτῆσαι γηραιός*), auf der Rückkehr von Ägypten einen vorzeitigen, ihn selbst und seine Zeitgenossen überraschenden, ihm aber nicht durch Gewalt zugefügten, Tod fand. Brandensteins Erklärung (S. 14) von *uvāmarśiyu-* „von selbst (nicht 'durch sich selbst') sterbend" erweist sich als durchaus richtig, sobald man sie als Ersetzung einer grammatisch genaueren Paraphrase: „einen von selbst herbeigekommenen (*upa* + *gam*: RV 9. 117. 1b vom Tod) — nicht aber durch Alter oder Gewalttat oder gar den Willen des Sterbenden selbst herbeigeführten — Tod erleidend' (auf Sanskrit ausgedrückt: **svayamupagatamṛtyu-*, auf Latein: *sponte sua appropinquante morte affectus*) interpretiert.

hamiçiya- 'abtrünnig, aufständisch' wird, gemäß verbreiteter, deshalb aber immer noch nicht einleuchtender, Erklärung, als *'coniuratus'* gefaßt (S. 124). Ich schlage vor, in *ha-* ein altes idg. **se* 'ohne' (deutliche Spuren im Latein, vgl. Walde-Hofmann s.v. *sēd*, insbesondere **se-cord(i)-* 'ohne Herz') zu sehen, von dem auch altiran. *hačā* (mit Abl.) 'weg von' abgeleitet sein dürfte (gebildet wie ved. *uccā*/aw. *usca*, ved./aw. *paścā*/*pasčā*, aw. *fraca* usw.), das demnach auf ein arisches *sacā* 'weg von' zurückzuführen wäre, das mit ved. *sácā* (mit Lok.) 'gemeinsam, zusammen (bei, mit)' nichts zu tun hätte. *hamiçiya-* ist demnach eine Weiterbildung zu **ha-miça-* 'ohne Vertrag', d.h. 'treulos'. Das Verhältnis von König und Untertanen wird in archaischen Texten mehrfach als auf gegenseitigen [Treue-]Gelöbnissen beruhend betrachtet: H. P. Schmidt, Ved. *vratá* usw. (1958) 147f. (vgl. auch Thieme IIJ [1959] 148f.). Die südwestiranischen **hamiça-*, 'zu denen' die *ha-miçiya-* 'gehören', entsprechen also den 'Gelöbnislosen' (*a-urvaθa-*) des Jungawesta und den *avratá-* und 'Vertragslosen' (*amítra-*) des Veda.

Paul Thieme

JOACHIM DEPPERT: *Rudras Geburt. Systematische Untersuchungen zum Inzest in der Mythologie der Brāhmaṇas.* Wiesbaden: Steiner 1977. LX, 396 S. (Beiträge zur Südasienforschung. 28.) ISBN 3-515-02583-9.

Das umfangreiche Werk legt ein beredtes Zeugnis ab von dem Fleiß und dem Enthusiasmus des Verfassers. Die Gutachter, die es der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft der Universität Heidelberg zur Annahme als Dissertation empfohlen haben, dürften geglaubt haben, allein diese lobenswerten Eigenschaften honorieren zu sollen. Dem kritischen und sorgfältigen Leser drängen sich Bedenken auf, die so schwerwiegend sind, daß sie die Bereitwilligkeit, Belobung des Autors an die Stelle nüchterner Würdigung des sachlichen Werts der Arbeit zu setzen, erdrücken müssen. Sie richten sich auf die nicht nur gelegentlichen, sondern durchgehenden Ungenauigkeiten in der Darstellung und Beurteilung des Materials; die Eigenwilligkeit, ja Willkür, der in der Argumentation befolgten Spielregeln; den Mangel an Bewußtsein, daß kühne Behauptungen, an denen die Arbeit außerordentlich reich ist[1], einen wissenschaftlichen Wert erst dann gewinnen, wenn sie mit sorgfältiger Diskussion von Gründen und Gegengründen bewiesen oder doch wenigstens wahrscheinlich gemacht werden.

Für die Begründung dieser Einwände halte ich mich zunächst an den Text, den der Verf. selbst als „Referenzmythos" (vgl. hierzu u. S. 413 f.), als „most important myth" (S. 393) bezeichnet, nämlich AitBr III 33 f. (DEPPERT S. 265 ff.).

33.1 . . . *teṣāṃ yā eva ghoratamās tanva āsaṃs tā ekadhā samabharaṃs taḥ saṃbhṛtā eṣa devo 'bhavat. tad asyaitad bhūtavan nāma* „Was ihre (der Himmlischen) wildesten/schrecklichsten (nicht: „schrecklichen") Gestalten waren, die brachten sie vereint (nicht: „auf der Stelle") zusammen (vereinigten sie). Diese vereinigten Gestalten wurden[2] jener Gott (nämlich Rudra) (nicht: „zusammengeworfen entstand jener Gott"). Deshalb enthält jener Name (nämlich Bhava) das Verbum *bhū-*[3] (kaum: „das Wort *bhūta-*"[4])."

[1] So wird, um nur ein – wichtiges – Beispiel herauszuheben, ohne irgendeinen Versuch der Begründung die ebenso weittragende wie überraschende Behauptung aufgestellt: „Die Indo-Arier des rigvedischen Zeitalters gehörten verschiedenen Reiternomadenstämmen an . . ." (S. XXXVI). – Sperrungen in wörtlichen Zitaten aus dem besprochenen Werk rühren hier und im Folgenden vom Rezensenten.

[2] Zur Konstruktion des finiten Verbs (Numerus!) mit dem Prädikatsnomen (in der Übersetzung nicht nachahmbar) vgl. J. S. SPEIJER: *Sanskrit Syntax.* Leiden 1886, § 27,2. – Pat. Mahābh. I 7.16 *suvarṇapiṇḍaḥ kuṇḍale . . . bhavataḥ.* Aus dem Pāli: D. ANDERSEN: *Pāli Reader* 1. 2. Kopenhagen 1901–7, 33,27 *imaṃ dhanaṃ dve koṭṭhāse bhavissanti.* Auch RV X 129.5c *retodhā āsan mahimāna āsan* dürfte meinen: „War es ('das Eine': 3d) Samenleger (plur.) (= zeugende Männlichkeit), war es Schwangerschaften (= gebärende Weiblichkeit)?"

[3] Der Ausdruck *bhūtavat* ist zu beurteilen im Lichte der Erörterungen bei B. LIEBICH: *Zur Einführung in die ind. einheimische Sprachwissenshaft.* II. Heidelberg 1919, S. 15 f.

[4] In den Brāhmaṇas begegnet *Bhava-*, aber nicht *Bhūtapati-*, als Name Rudras.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

33.1 *te tam aicchan ya enam ārişyati* „diese [Himmlischen] suchten den, der ihn [mit Unheil (*ārti-* f.)] treffen (nicht: „bestrafen") könnte[5]."

33.3 *varaṃ vṛṇā iti* „ich will mir einen Wunsch wählen (nicht: „ich wähle")."

33.5 *işus trikhāṇḍaḥ* „Pfeil mit drei Absätzen (Pfeil[rohr] mit drei Knoten) (nicht: „Pfeil mit den drei Spitzen")."

33.6 *tan māduşam san mānuşam ity ācakşate* „Dieses, was [eigentlich] *māduşa-* ist, nennen sie (nicht: „erklären sie mit") *'mānuşa-'*."

34.1 *tan maruto 'dhūnvaṃs tad agnir na prācyāvayat* „da[6] schüttelten ihn' (den *agni*, das Feuer) die Winde (keineswegs: „die Marut entfachten ihn nicht"), da bewegte er (*agni*, das Feuer) es (das *retas*, den Samen) nicht."

usw. usw.

Solche Ungenauigkeiten, die z.T. auf Flüchtigkeit beruhen, z.T. aber auch nur vertuschen, daß dem Übersetzer die präzise grammatische Konstruktion oder die genaue lexikalische Bestimmung nicht klar geworden ist, mögen im einzelnen, wenn auch nicht in dieser Häufung, verzeihlich scheinen. Von wesentlicherer Bedeutung sind die Ungenauigkeiten in der zusammenfassenden Beurteilung des Erzählungsinhalts und der darauf gegründeten Schlußfolgerungen.

Die Erzählung AitBr III 33 handelt nicht „von Rudras Geburt aus dem Inzestversuch Prajāpatis mit seiner Tochter . . .". Der klare Wortlaut des Textes besagt – und den Sinn seiner Aussage kann auch die grammatisch ungenaue Übersetzung von DEPPERT nicht verschleiern –, daß Rudra zwar im Zusammenhang mit dem Inzestversuch, tatsächlich aber aus den „wildesten Gestalten" der Himmlischen, die den Inzestversuch nicht „bestrafen", sondern verhindern wollen, entsteht. Aus dem Inzestversuch, also aus dem vergossenen Samen des Prajāpati, entstehen (III 34) vielmehr ganz andere Wesen: Sonne, Bhṛgu, die Aṅgiras, Bṛhaspati, verschiedene Arten von Vieh und Wildtieren. Daß es sich bei letzteren teilweise um Tiere handle, „die Dürre anzeigen", ist eine unbegründet bleibende und unbegründbare Behauptung, offenbar nur aufgestellt, um die nun folgende plausibler erscheinen zu lassen.

Diese lautet: „Die alle sind als Folge von Rudras Inzestrache geboren. Sie können somit in gleicher Position wie Rudra stehen und mythische Duplikate Rudras sein."

Rudra, in der im AitBr erzählten Geschichte, rächt nicht, sondern verhindert den Inzest. Aber auch den Schuß Rudras und die Entstehung der genannten Wesen verbindet keine wirkliche Kausalität. Denn nach Schuß und Vergießung des Samens schaltet sich der ausdrücklich motivierte Wille und das ausführlich beschriebene, tatkräftige Handeln anderer ein, der Himmlischen nämlich, die nicht wollen, daß Prajāpatis Same „verderbe": die Ermordung Abels ist nicht „die Folge" von Adams Erzeugung des Kain. Würde ich

[5] Eigentlich: „treffen wird": Hinübergleiten der indirekten in die direkte Rede (in der Übersetzung nicht nachahmbar).

[6] Zur Idiomatik zuletzt THIEME: *Kl. Schriften*. Wiesbaden 1971, I, 85.

[7] *tan maruto*: irrige Orthographie für *taṃ maruto*. Ein ursprünglich gesprochenes *tam maruto* konnte als *taṃ maruto* wie *tan maruto* interpretiert werden. das folgende *tad agninā* dürfte die Schuld am Irrtum tragen. Vgl. analoge Verhältnisse im Sandhi bei *m* vor *n*. Darüber zuletzt K. HOFFMANN in: *Beiträge zur ind. Philologie und Altertumskunde (Festschrift W. Schubring)*. Hamburg 1951, 20f.

DEPPERTS Argumentationsmethode anwenden, wären die aus Prajāpatis Samen entstandenen Wesen viel eher „mythische Duplikate" der Himmlischen als Rudras. Im Ernst kann von beidem nicht die Rede sein. Auch die so identifikationsfreudigen Brāhmaṇatexte behaupten nicht, wie DEPPERT es tut, daß Sonne, Bhṛgu, die Aṅgiras, Bṛhaspati, Wildrind, Antilope, Kamel, Esel usw. „Duplikate Rudras" seien.

In entsprechender Weise sind auf S. 265–376, unter der Überschrift „Die Mythen", über 50 teils recht schwierige Texte aus RV, Brāhmaṇas, Upaniṣads und Purāṇas übersetzt und kommentiert.

Von der im Titel des Werks genannten „Geburt Rudras" handeln nur AitBr III 33 (M 1), ŚB VI 1.3.1–16 (M 8), KauṣBr VI.1–9 (M 9). Im AitBr wird Rudra von den Himmlischen geschaffen, um den Inzest Prajāpatis mit seiner Tochter zu verhindern; imŚB ist Rudra der Sohn des „Herrn der Wesen" (= „Jahr") und der „Morgenröte" (= "Morgen"), von einem Inzest Prajāpatis hören wir – entgegen DEPPERTS Behauptung – nichts. „Der Herr der Wesen (das 'Jahr' = Prajāpati) war der Hausherr (Gatte), die Morgenröte (Uṣas) war die Gattin" heißt es ausdrücklich, von „Vater" und „Tochter" ist nicht die Rede; im KauṣBr vergießen verschiedene Himmlische, geboren aus dem „erhitzten" Prajāpati, in Begierde nach der ebenfalls in dieser Weise entstandenen Uṣas, Samen, aus dem dann Rudra entsteht. „Der Mythos von Rudras Geburt"? Alles Harmonisieren, Umdeuten, Herunterspielen von Verschiedenheiten der Erzählungen kann die begrenzte, durch scharfe Kontrastierung erst ins rechte Licht zu rückende Vergleichbarkeit nicht in eine Identität verwandeln[8].

Die älteste Brāhmaṇastelle, die Prajāpatis Inzest mit Rudra in Verbindung bringt, MS IV 2.12.[35.11 ff.] (von DEPPERT, obgleich in seinem Zusammenhang relevant, nicht berücksichtigt), sieht die Geburt Rudras nicht als Folge des Inzests, noch auch die von DEPPERT als M2, M3, M4, M6, M7 angeführten und übersetzten Texte.

Indem DEPPERT AitBr III 33 f. zum „Referenzmythos" ernennt, rückt er einen Einzelzug, die Geburt Rudras in Verbindung mit Prajāpatis Inzest[versuch], der ihm selbst wichtig erscheint, der Masse der Texte unbekannt oder doch nicht der Erwähnung wert ist, willkürlich in den Vordergrund. Freilich, aus dem Inzestversuch geboren ist Rudra hier keineswegs (s.o.!). Als Sohn des Prajāpati erscheint Rudra lediglich in ŚB VI 1.3.1–16, das aber von einem Inzest nichts sagt (s.o.!), ihn vielmehr, indem es Prajāpati als „Gatten" und Uṣas als „Gattin" ausdrücklich bezeichnet, zu verneinen scheint. Auf Prajāpati schießt Rudra nur

[8] Peinlich wirkt es, wenn DEPPERT sein Prinzip: „Vergleichen = Identifizieren", nun auch anderen unterstellt. Keineswegs setzt die „traditionelle Mythenforschung" (was immer DEPPERT darunter verstehen mag) „Dyauṣpitā mit Jupiter-Zeus patēr gleich" (S. 2 Anm. 2). Die genannten Bezeichnungen werden unter Anwendung sehr genau durchdachter und immer wieder erprobter Methoden auf ein idg. *Diéus pətḗr „Vater Himmel" zurückgeführt. Damit wird nicht behauptet (man vergleiche etwa die differenzierenden Bemerkungen H. OLDENBERGS: *Religion des Veda*. Stuttgart und Berlin ²1917, S. 244 f.), daß der homerische Ζεὺς πατήρ und der vedische *Dyauṣ pitā* mythologisch „gleichzusetzen" seien. Sie sind das Produkt jeweils eigener Entwicklung einer gemeinsamen älteren, durch den Sinn des ursprünglichen Ausdrucks gegebenen Vorstellung. So leicht wie DEPPERT läßt sich nicht jeder von Ähnlichkeiten zur Identifikation „verführen".

in AitBr III 33, MS IV 2.12. Irgendwie „Nachkomme" des Prajāpati ist Rudra mehrfach (nicht im AitBr) – nur unterscheidet er sich in dieser Hinsicht nicht von irgendeinem anderen irdischen oder himmlischen Wesen. Wenn DEPPERT im Summary behauptet (S. 393): „Rudra, the creator's (Prajāpati's) youngest (wieso?) and most humble (wieso?) son, is born without maternal womb from ejaculation only (wer von Prajāpatis Kindern ist es nicht?)" und „Rudra sacrifices (wieso?) his father, transformed in an antelope", bietet er uns nicht das Ergebnis sorgfältig analysierender und behutsam rekonstruierender Forschung, sondern eine eigenwillige Collage.

Von Inzesten verschiedener Art ist etwa in einem Fünftel der (unter M 1–M 51 b gesammelten) „Mythen" die Rede. Auch hier hat nur ein Teil in irgendeiner Weise etwas mit Rudra zu tun. So auch nicht das (von DEPPERT, obgleich in seinem Zusammenhang relevante, nicht berücksichtigte) gewiß recht alte Tāṇḍyamahābrāhmaṇa 8.2.10, in dem nicht einmal die Himmlischen eine Rolle spielen[9]. Die überwältigende Mehrheit hat weder mit Rudras Geburt, noch mit Rudra, noch mit Inzest etwas zu schaffen, noch handelt es sich immer um Mythen, wie z. B. bei dem Gespräch des Agastya mit Lopāmudrā in RV 1.179 (M 29 b) oder in der Sunaḥśepa-Legende in AitBr VII 13–18 (M 50 c) – um zwei ganz besonders bekannte Themen zu nennen.

Nach DEPPERT freilich ist die geschlechtliche Vereinigung des Ehepaars Agastya und Lopāmudrā – im RV von der Frau durch Verführung des Asketen erreicht[10], im *Mahābhārata* (Poona 3.95.14 ff.) von ihr erst nach Erfüllung gewisser Bedingungen gewährt – ein „Vater-Tochter-Inzest" (S. 91). Auch in der jüngeren – epischen – Fassung ist Lopāmudrā zwar in wunderbarer Weise von ihm selbst „gestaltet" (*nirmitā*), wird aber geboren (*jajñe, jātamātrā* MBh 3.94.19 f.) im Palast des Königs der Vidarbha, der nun nicht nur „dort" für ihren Vater „gehalten wird" (DEPPERT S. 317), sondern es nach den Worten des Erzählers wirklich ist (MBh 3.94.26, 95.7). Denn er, und nicht Agestya, schenkt ihr das Leben.

Der Gedanke, ein eheliches Verhältnis des Agastya zu Lopāmudrā sei inzestuös, wird hier nicht „verschleiert", Agastya „unterschiebt" sie nicht dem Vaidarbha (DEPPERT S. 91) – der Erzähler kommt auf solche Auffassungen gar nicht, so wenig wie Ovid (*Metamorphosen* X 243 ff.) den leisesten Verdacht hegt oder aufkommen läßt, die von Pygmalion hergestellte, von Venus zum Leben erweckte Statue sei eigentlich die „Tochter" des Künstlers und seine Liebe zu ihr ein „Vater-Tochter-Inzest"[11]. Von einer „anfänglichen Weigerung Agastyas, sich den Wünschen seiner Gemahlin zu fügen" (DEPPERT S. 91) weiß der epische Text (M 29 a) im Gegensatz zum RV, nicht das Geringste (MBh 3.95.14), Agastya hat sie ja eben deswegen „hergestellt", um mit ihr Nachkommenschaft zu zeugen (MBh 3.95.16 f.). Die von DEPPERT berufene, angebliche „anfängliche Weigerung" in M 29 a bedarf, da sie nicht existiert, nicht der von ihm vermuteten Motivation durch Furcht vor Inzest (DEPPERT S. 91). Bei einer

[9] Der charakteristisch formulierte Wunsch *mā duṣat* „er (der beim Inzestversuch vergossene Same) verderbe nicht", in AitBr III 33.6 von den Himmlischen geäußert, erscheint auch hier, wird aber von Prajāpati selbst ausgesprochen.

[10] RV 1.179, von mir ausführlich behandelt und übersetzt in ZDMG 113 (1963), S. 69 ff.

[11] Wo er ihn sieht, spart Ovid nicht an pathetischer Verurteilung: *Metamorphosen* X 300 ff.

gewissenhaften Nachprüfung stellt sich DEPPERTs Erörterung auf S. 91 als ein Wirrwarr willkürlicher Annahmen und spezioser Argumente heraus.

Die Legende von Sunaḥśepa[12] findet einen Platz unter den „Mythen" (M 50c), um den behaupteten, in Wahrheit von DEPPERT selbst erdichteten Mythos „Varuṇa trachtet seinen Söhnen nach dem Leben" (M 50) zu belegen. Rohita ist der Sohn des Hariścandra, nicht des Varuṇa: für DEPPERT ist offenbar ein Vater-Sohn-Verhältnis schon insofern gegeben, als Rohita „auf dessen (Varuṇas) Veranlassung hin geboren" ist (zu M 50c). Eine an und für sich bedenkliche Annahme. Tatsächlich aber „veranlaßt" Varuṇa gar nicht die Geburt des Rohita, sondern entspricht der mit einem Versprechen verbundenen Bitte des Hariścandra: „Laß [mir] einen Sohn geboren werden. Dann will ich ihn dir opfern". Varuṇa „trachtet" dem Rohita „nach dem Leben", nicht weil er in irgendeinem Sinne sein Sohn wäre, er fordert seine Opferung, weil sie ihm versprochen ist: er gibt sich ohne weiteres mit einem Substitut zufrieden.

In der Geschichte von der Belehrung des Bhṛgu (M 50d) handelt es sich zwar um einen Sohn Varuṇas. Aber wenn der Vater den Sohn auf eine ["Bildungs"-] Reise in die Unterwelt schickt, um ihn zu belehren, „trachtet" er ihm doch keineswegs „nach dem Leben". „Bhṛgu muß in die Hölle", heißt es unter M 50 kurz und bündig. Welch schiefe, den deutlichen Sinn des Geschehens gänzlich beiseite schiebende Auffassung wird da doch suggeriert!

Nach einer von RV 7.33.11[13] vorausgesetzten Legende wird Vasiṣṭha aus dem beim Anblick der schönen Nymphe Urvaśī von Mitra und Varuṇa vergossenen, in einer Lotosblume aufgefangenen Samen geboren (M 50a). In RV 7.86ff. (M 50b) spricht der Dichter durchaus nicht zu Varuṇa als seinem Vater, sondern als seinem – ehemaligen – „Freund": RV 7.86.4, 88.5,6, und die Übersetzung von 86.5ab:

áva drugdhâni pítryā sṛjā nó 'va yā́ vayáṃ cakṛmā́ tanū́bhiḥ

muß lauten: „Von uns löse die Lügen[14] der Väter [deren Schuld wir ererbt haben], von [uns] die, die wir selbst getan haben", und nicht: „Laß ab (*áva sṛjā*) von den väterlichen Feindseligkeiten, vergib (*áva [sṛjā]*) uns, was wir selbst getan haben" (DEPPERT). Es ist nicht möglich, das gleiche, nur einmal vollständig ausgedrückte Verb *áva sṛjā* erst mit „laß ab von" und dann mit „vergib" zu übersetzen, umso weniger, als es im letzteren Sinn in der unmittelbaren Folge nochmals erscheint: 5cd *áva . . . sṛjā vatsáṃ ná dā́mno vásiṣṭhaṃ* „Löse ab den Vasiṣṭha . . . wie ein Kalb von der/deiner Fessel". Hat der Verf., der auch das *nas* „uns" von 5a schlicht unter den Tisch fallen läßt, das wirklich nicht gesehen? Spricht er zu uns als lauterer Übersetzer oder als geschickter Advokat?

„Systematische Untersuchungen zum Inzest in der Mythologie der Brāhmaṇas" heißt der Untertitel. Ich bekenne, daß meine Auffassungen nicht nur über Methode, sondern auch über Systematik von denen des Autors recht erheb-

[12] AitBr VII.13-14. Vgl. die ausführliche Behandlung F. WELLERS *Die Legende von Sunaḥśepa* . . . Berlin 1956 und H. LOMMELS in: ZDMG 114 (1964), 122ff.; Beschäftigung mit der erstgenannten Arbeit hätte DEPPERT möglicherweise davor bewahrt, den Übersetzungsschnitzer KEITHs: *rājāputra āsa* "was the son of a king", zu übernehmen (DEPPERT S. 370: „Der Königssohn . . ."): WELLER o.c. S. 29 Anm. 2.

[13] Vgl. auch meinen Übersetzungsvorschlag in: ZDMG 102 (1952), S. 114f.

[14] Vgl. THIEME in: *German Scholars on India*. Benares 1973, S. 539.

lich abweichen. Schon wenn ich mir das Inhaltsverzeichnis des ersten Teils der Arbeit („Die Analyse der Mythen") anschaue, erblicke ich eher Kunterbunt als Systematik: dem im Titel angekündigten Inzestzusammenhang gehört wohl I „Familienprobleme" (S. 1–46) und II 2 „Der heilige Inzest" (S. 81–82) an; die übrigen Themen, z. B. II 1 „Handwerker, Ärzte, Räuber, Jäger, Caṇḍālas . . . Hunde und Esel" (S. 94–108), IV 2 „Könige, Caṇḍālas und Frauen" (S. 158–173), IV 3 „Das Frühlingsäquinoktium" (S. 174–205) usw. usw. tun es nicht.

Was der Verf. selbst für das wichtigste Ergebnis seiner „Dissertation" hält, stellt er im Summary (S. 393) an die Spitze: "The myth of Rudra's birth turns out to be the most dramatic inversion of the wellknown myth of birth and death of Jesus Christ." Die zusammenfassende Begründung dieser – ich nehme an: nicht nur mir – höchst erstaunlichen Proposition vermag ich lediglich zu würdigen als eine unfreiwillige Selbstparodie. Die Frage bleibe ununtersucht, inwieweit die Argumentationsweisen des Verf. wirklich die von C. Lévy-Strauss sind, auf den er sich programmatisch beruft (S. XV, S. 393), oder ob er ihn mißverstanden hat. Jedenfalls hat er dem von ihm bewunderten Forscher einen Bärendienst erwiesen.

Paul Thieme, Tübingen

Addenda und Corrigenda

S.821 — Zum Heulen der Wölfe als »Gesang« vgl. auch R. Kipling in der Geschichte »Letting in the Jungle« (*The Second Jungle Book*): »Sing them home«, said Mowgli, with a grin ...
»Sing to them a little, lest they be alone on the road, and, Grey Brother, the song need not be the sweetest...«;
»I heard my children singing through the woods ...«, said Mother Wolf ... (Hinweis von R. Söhnen)

S.828 Anm.9 Z.8 — statt: Eintzifferungs- lies: Entzifferungs-

S.830 Z.33 — statt: Königstum lies: Königtum

S.832 Z.27 — statt: [scluß] lies: [schluß]

S.833 Z.5 — statt: Verhälnis lies: Verhältnis

S.833 Z.28 — statt: 9.97.30cd lies: 9.97.30c

S.834 Z.32 — statt: (o.§§7^{11}) lies: (o.§§7ff.)

S.834 Z.17 — statt: TS 1.4.4.3.2m lies: TS 1.4.43.2m

S.835 Z.18 und 29 — §14 wurde irrtümlich zweimal vergeben

S.839 Anm.20 Z.8 — statt: Ausruck lies: Ausdruck

S.844 Z.15 — statt: gleichen lies: gleichem

S.844 Anm.26 — statt: P. Hübschmanns lies: des dort zitierten H. Hübschmann

S.845 Anm.28 Z.2 — statt: überssetzen lies: übersetzen

S.849 Z.9 — statt: erörten lies: erörterten

S.865 Z.16 — statt: Sunskrit lies: Sanskrit

S.867 Z.12 — statt: AK 5.20 lies: AK 2.5.20

S.867 Z.13 — statt: (3.219) lies: (3.3.219)

S.875 Z.24 — statt: Vordergliedsauslaut lies: Vordergliedsauslauts

S.878 Anm.3 — statt: 1875-1895 lies: 1855-1875

S.887 Anm.72 — statt: KZ 68 (1972) lies: KZ 86 (1972)

S.899 ff. — Die Vorstellung von Himmel und Erde als zwei »Gesichtern« findet sich auch in der moderneren europäischen Literatur; vgl. Thomas Hardy, *Tess of the d'Urbervilles* (Penguin Classics p. 360):
«... the whole field was in colour a desolate drab; it was a complexion without features, as if a face, from chin to brow, should be only an expanse of skin. The sky wore, in another colour, the same likeness; a white vacuity of countenance with the lineaments gone. So these upper and nether visages confronted each other

all day long, the white face looking down on the brown face, and the brown face looking up at the white face, without anything standing between them but the two girls crawling over the surface of the former like flies.« (Hinweis von R. Söhnen)

S.903 Z.13 statt: Subjektive lies: Subjekte

S.908 Z.10 statt: 3.2.9 lies: 3290

S.909 Z.25 statt: vach'aṃti lies: vrach'aṃti

S.913 §5 Eine ähnliche Vorstellung liegt auch Urdu *ġarīb-xāna* »(one's own) humble abode« zugrunde, das aus dem Persischen stammt (vgl. Steingass, *Persian-English Dictionary* 886 a). (Hinweis von G. Buddruss)

S.915 Z.1 statt: 183.1-4.13.1 lies: 1.183.1; 4.13.1

S.915 Z.17 statt: varjin lies: vajrin

S.915 Z.29 statt: daroṇá lies: duroṇá

S.918 Z.1 statt: 1.195.2 lies: 2.4.2

S.918 Z.20 statt: pathȁbhir lies: pathyȁbhir

S.923 Z.13 statt: yāšu lies: yā́šu

S.926 Anm.18 statt: 18.Aufl. lies: 8.Aufl.

S.930 Anm.28 Z.6 statt: chárdis, chádis lies: chardís, chadís

S.934 Anm.11 statt: note 1 lies: note 8

S.937 rechte Sp. Z.26 statt: §9 lies: §10

S.939 Z.4 statt: Noten zu Vers 2 lies: Noten zu Vers 3

S.947 Z.26 statt: demominativ lies: denominativ

S.954 Z.32 statt: Leid lies: Lied

S.968 Z.34 statt: śaṭaka lies: śakaṭa

S.971 Analoge Ersetzung von *adhi* durch *abhi* in *abhidhammmakosa* »den Dharma betreffender Schatz«; vgl. *adhivedam* »den Veda betreffend«, *adhividyam* »das Wissen betreffend« (Wackernagel II,1 §118 d, §119 b α)

S.974 Z.15 statt: Megh.D. 59 lies: Megh.D. 1.58

S.981 Sp.1 Z.27 statt: It value lies: Its value

S.981 Sp.2 Z.17 statt: sitation lies: situation

S.983 Sp.1 Z.1 ergänze »ideas« nach »similar«

S.990 Sp.1 Z.19 statt: opera 15 f. lies: opera 151

S.992 Sp.1 Z.49 statt: fig, tree lies: figtree

S.995 Z.14 statt: Aeneis 1.142 lies: Aeneis 1.412

S.996 Z.7 statt: Aeneis 1.142 lies: Aeneis 1.412

S.1004 Anm.13 Z.4 statt: ZDMG 100 lies: ZDMG 111 (1961)

S.1010 Z.21 statt: ^{8}(1922) lies: ^{5}(1922)

S.1031 Z.3 statt: skṛt. āsas n. lies: skṛt āsa m.

S.1034 Z.15 statt: Aphrodite 24 lies: Aphrodite 1.24

S.1036 Anm.17 letzte Z. statt: Kl. Schriften II, S.226 ff.
lies: Kl. Schriften II, S.426 ff.

S.1040 Z.1 statt: ắć lies: ắp

S.1047 ff. Kopfzeile statt: postnominalis lies: postnominales

S.1048 ergänze zu dem Foto: Aufnahme von Renate Söhnen, 18. August 1980, am Karakorum Highway bei Duber

S.1048 Anm. 11 Skt *abhra-* wird auch *abbhra-* geschrieben; diese Schreibung scheint die Grundlage zu sein von Etymologien wie die in Brahmapurāṇa (ASS) 24.10-11.

S.1052 Anm.30 statt: Kl. Schriften II,695 lies: Kl. Schriften II,789

S.1104 Z.1 statt: nintyfold lies: ninetyfold

S.1106 Z.3 statt: Indra,s preading lies: Indra, spreading

S.1106 Anm.10 statt: mitradhitani lies: mitradhitāni

S.1106 Anm.11 Z.3 statt: TaittBr 1.7.6 lies: TaittBr 1.7.1.6

S.1109 Z.6 statt: RV VII.63.3ab lies: RV VII.65.3ab

S.1111 Z.12 statt: Rāmāyana 1.9.8 lies: Rāmāyana 1.8.12

S.1112 Z.13 statt: Mitra lies: Miθra

S.1112 Z.14 statt: ąhō lies: ązah

S.1112 Anm.26 statt: goyūti/goyauti lies: *gauyūti/gauyauti

S.1115 Z.41 statt: mitradheya lies: mitradheyam

S.1116 Anm.8 statt: is Kātyāyana lies: Kātyāyana is

S.1158 Z.19 streiche »(Poona)«

S.1169 Summary Z.3 statt: (Poona) 3.30.23 lies: (Poona) 3.31.22

S.1170 Z.3 statt: Sprachen lies: Sprache

S.1180 Z.15 statt: p.22 lies: p.12

S.1187 Z.8 statt: dharba-grass lies: darbha-grass

S.1187 Z.11 statt: protexts lies: protects

S.1197 Z.13 statt: (above n.1) lies: (above p.29, n.22)

S.1200 Z.11 statt: (above n.1) lies: (above p.14, n.7)

S.1204 Z.22 statt: āpādanam lies: apādānam

S.1205 Z.22 statt: Pāṇ. 1.49 lies: Pāṇ. 1.4.49

S.1207 Anm.11 letzte Z. statt: 2.487 lies: 2.484

S.1208 Z.14 statt: aprādhanam lies: apradhānam

S.1208 Z.20 statt: S.280 lies: S.285

S.1208 Z.22 ergänze »beruhen würde« am Ende des Satzes

S.1210 Z.2 statt: gegangen hin lies: gegangen bin

S.1216 Z.16 statt: Av lies: AV

S.1220 Z.28 statt: Agestya lies: Agastya

Verzeichnis der behandelten Wörter

INDISCH

Sanskrit

áṃhas- 1002; 1112
akathita- 1205; 1206; 1207; 1209
akathita- 1208
akṣádrugdha- 1090
akṣan- 875
akṣi- 875
ákṣu- 897; 898
agni- 1020
ácitti- 1089
áccha 916 A.
√aj 988
ajrá- 987
aṭavī- 968
aṭṭahāsa- 974
átithi- 914; 1102
ádabdha- 1085
ádābhya- 1085
áditi- 950; 953
ádhi 970
adhideva- 971
ánīka- 889; 892
anupradāna- 937
anūc- 1042 A.
anūpa- 875
anekānta- 871
antarā 1040 A.
anvaya- 1016
ap- 875
apāk- 1042
apādāna- 1204; 1209
apradhāna- 1208
apsarāpatí- 1060
ápsu- 1051
apsujít- 898 A.
abdhi- 815 A.
abhicāra- 1113
abhidrohá- 1089
abhiprāya- 970
abhīka- 875
abhūtaguṇa- 820
abhrá- 1049 A.
amítra- 1115; 1225
ámṛta- 991
-aya- 1132
-ayā- 1132
ayogavāha- 935
ari- 1217; 1224
aruṇápsu- 1051
aryà- 1224
árya- 1224
aryápatnī- 1071
aryamán- 1097; 1106; 1122
avatká- 1213
ávi- 985
avratá- 1225
aśrīra- 1009
aślīla- 1009
aśvayúj- 846 A.; 1047 A.
ási- 989
asyavāmīya- 1212

ākāra- 1191
ākṛti- 935; 1191; 1203
āghāṭín- 1056
ātmán- 1214
ādityá- 953
ādhoraṇa- 1067
ānana- 1042 A.
ānobhadrīya- 1212
√āp, pra + 844
āptyá- 953 A.
ābhīra- 1069
āyattamūla- 827
āyāsa- 963
-āra- 876
āryaputra- 1066
-āla- 876
āsa- m. [?] 1031

āhuti- 1013
āhūti- 1014

icchú- 818 A.
-in- 1080
índra- 900 A.; 1058
√iṣ 962
iṣúdh- 1052 A.

īpsitama- 1208
īrmá- 830

uccá 1225
uttānápad- 949
utpāta- 821 A.
utsūtra- 1193 A.
udaka- 887
udan- 887
udaprút- 853
udávant- 821 A.
udvát- 1046
upamantrín- 1056
upalaprakṣiṇī- 1056
upādānakāraṇa- 959
úraṇa- 989
urabhrá- 1049 A.
urugavyūti- 1112
urūka- 823 A.
úlūka- 823
uṣṭra- 1224
uṣṭravāmī- 1068

ūrṇā- 989

ṛgveda- 1215
ṛjūnás- 1039
ṛtá- 1120; 1122; 1124

ekaveṇi- 1095
ekānta- 871; 886
edidhiṣuḥpatí- 1070

-oṭa- 876
-ola- 876
óha- 897 A.

aurṇavābhá- 851 A.

ka- 875
kaṅka- 869; 877
kaṅkāla- 876
kaṅkeru- 869
karaṭa- 888
kartṛ- 1204
karmára- 1066; 1070
kalā- 1142
kahva- 877
kāṅkṣa- 877
kāka- 821; 994
kākāla- 876
kākola- 876
-kārá- 1056
kāraka- 1204
kārmārá- 1066
kāla- 1138
kumāraśramaṇī- 1006
kula- 1072
kulāla 1066
√kūj 820; 821; 823; 875
√kṛ, ā + 1203
√kṛ, vi + 1203
√kṛ, vyā + 1190
√kṛt 1009
kṛttikā- 965
√kṛś 819
Kṛśāśva- 1154
kṛṣṭí- 816
kṛṣṇá- 819 A.
kṛ́ṣṇa- 819 A.
√klp 909; 1114
kóka- 819; 820 A.; 821; 823; 886
Kokanada- 821
kokila- 820; 886
kaulālá- 1066
√krand 892
kráṇdas- 891; 906
√krīḍ 1142 A.
*√kruc 875
√kruñc 875
kruñc- 819; 860; 874; 875
kruñca- 819; 860

kruñcakīya- 864
kruñcā- 860
krośa- 896
krauñca- 819; 859; 860; 861; 862
krauñcabheda- 861
krauñcarandhra- 861
krauñcī- 860
kṣáya- 1114 A.
kṣumánt- 898; 905; 1052
kṣetra- 1112
kṣema- 1112
kṣoṇí- 1052
kṣoṇī- 893; 1052

kharaṇás- 1039
khuraṇás- 1039

√gad 1010
gada- 1011
garbhibhārya- 1006
galayaṣṭi- 908
gávyūti- 1111; 1112
√gṛh, vi + 1196
gṛhasārasa- 865
go- 986
goghna- 1105
goṇī- 905 A.
goyūti- 1111 A.
govíd- 1052
govindú- 816
gaurava- 851 A.
gnā- 1026

ghora- 1113
√ghrā 1045

√cat 1214
candravihaṅgama- 869
√car, abhi + 1113
carṣaṇí- 816
√cit, sam + 1117
citrá- 1211
*citravāka- 1191; 1211
√cyu 1040

chardís- [!] 930 A.

janīyá- 1028; 1037
jarāmṛtyu- 1225
jívri- 897 A.
jīva- 1050 A.

√tac 877; 1213
tarka- 1010
tarku- 1009
taskara- 1009
turá- 1001
turīya- 1213
turya- 1213
*√tṛk 1010
√tṛ, ava + 1167 A.
tmán- 1214
-tra- 1101
trigata- 1166 A.
√tsar 1009
*tsaraka- 1009

dákṣa- 950
dámūnas- 1044; 1063
dámpati- 1063
dārvāhára- 1070
didhiṣu/ū- 1071
didhiṣupatí- 1060
didhiṣuṣpatí- 1070
didhiṣūpatí- 1060
ducchúnā- 1115
duroṇá- 911
duryoṇá- 912 A.
dūḍábha- 1085
dūṣaya- 925
dūṣya 1132
√dṛ 900 A.
√dṛ 900 A.
devá- 913 A.; 991
√druh 1090; 1105
dvārabalibhuj- 869
dvārabāhu- 912 A.
dvīpa- 875

dhárman- 1089

√dhā, sam + 1106
dhāman- [!] 1116 A.
√dhāv 1003
dhī- 853
dhīra- 1085
dhīvara- 1066
dhaivará- 1066
dhruva- 962
dhruvákṣema- 839
√dhvan 877; 878
dhvani- 878
dhvāṅkṣa- 865; 867; 869; 877; 973

nagna- 1020
√nad 821
nadī- 815 A.
namas- 1114
narma- 926 A.
Nārāyaṇa- 1064
nāvāja- 848
násatya- 953 A.
nigaḍa- 907
nityapratyaya- 1199
nityasamāsa- 1199
nimanyú- 1047
nimittakāraṇa- 959
nivát- 1046
nivaná- 1047
nivāta- 1047
nodhā- 1039

pajrá- 889
paṭaha- 967
√paṇ 947
-pati- 1059; 1060
√pan 942; 947
párāñc- 1043
parāvát- 1046
parigaṇana- 1207; 1208
paruṣa- 1154
párśu- 930
paśu- 819
paścā 1225
pā́jas- 889; 906
pārajāyin- 1065
pāradārin- 1065
*pārva- 851
piccha- 876
purukṣú- 905; 1052
púṣpahārin- 1054; 1055
puṣpitā vāc 1087
pūjā- 819; 875
*pūra- 851
pūrvaraṅga- 1158; 1162; 1165; 1167
pṛkṣúdh- 1052 A.
pṛccha- 818 A.
pṛthujāghana- 927
pṛthuṣṭu- 927
péśas- 1085
paurá- 851; 852
Páurukutsī- 851 A.
√prakṣ 1068
prátīka- 823 A.; 875
pratīc- 1042 A.
pratīpa- 875
pradhāna- 1208
praparṇa- 1047
prapāta- 1048 A.
práyatadakṣiṇa- 1006
prayatna- 844 A.; 848
prayāsa- 963
pravaṇá- 1047
pravaṇa- 1043
pravát- 1046
pravibhāga- 1196
prahva- 1043
prahvāṇa- 887
prāṅmukha- 1043
prāk- 1042
prātikāmin- 1065
priyá- 925 A.
pruṣitápsu- 1051
pláva- 1020
psáras- 1048 A.
-psu- 1051

phalamūlin- 1074
phálahārin- 1054; 1055

bṛhant- 1217
baka- 856; 865; 874; 875
bakavrata- 866
bakura- 874
bakeru- 869
bakoṭa- 869; 876
bándhu- 951 A.
babhrú- 822
babhrúkarṇa- 822
bala- 876
balākā- 867; 874; 876
balipuṣṭa- 869
balibhuj- 869
balibhoja- 869
balibhojana- 869
ballava- 1069
bahirvedi- 1167
bindu- 875
bisakanthikā- 868
brahmahatyā- 1105 A.
brāhmaṇa- 1186; 1186 A.

bhága- 1097; 1106; 1122
√bhaj, pra +vi + 1195; 1196; 1200
√bhas 1051
bhásad- 923 A.
bhastra- 1051
bhāva- 1080
bhindú- 816
bhī́- 1213
bhujmán- 852 A.
bhujyú- 852 A.

√man 1023; 1025
manīṣā- 963
-mant- 1080
mandú- 816
manyú- 1025
marút- 901 A.; 1110; 1110 A.
māyā́- 1085; 1133; 1134
mārgārá- 1066
máhina- 905
√mi 1101 A.
mitrá- 1087; 1097; 1100; 1101; 1101 A.; 1102; 1103; 1105; 1112; 1113; 1114; 1114 A.; 1116; 1116 A.; 1117; 1122
mitra- 1222
mitrakaraṇa- 1116 A.
mitrághna- 1105
mitradruh- 1105; 1106 A.
mitradroha- 1105
mitradrohin- 1105
mitradhitāni sam +√dhā 1106 A.
mitradhéya- 1114; 1115; 1116
mitrám √kṛ 1113
mitram √druh 1106
mitrám √dhā 1113; 1114
mitram pra +√mī 1106; 1116
mitrahan- 1105; 1105 A.; 1106 A.
mitríya- 1115 A.
√mī 1221
mukha- 1044
*mṛgāra- 1066
√mṛ 1020
medhā- 1124
médhira- 1085
mainālá- 1066
√mnā 1023

√yat 825; 826; 827
yatna- 848
yama- 935 A.
√yas 963
yātayájjana- 839
yā́śu- 923
yukta- 1057
yúktārohin- 1055
yuj- 1116; 1116 A.

raṅga- 1167
raṅgāvatārin- 1167 A.
√raṭ 888
rathayúj- 846 A.; 1047 A.

√rad 1079; 1082
√rap 1050 A.
rahasya- 1215
rā́jan- 1084
rip- 1050 A.
ripú- 1050 A.
√ru, ud + 821 A.
√rud 891
rudrá- 900 A.
rudrávartani- 900 A.
ródas- 890; 906
rodhas- 891

vaṃśanartin- 1056
vajra- 848
√vad, sam + pra + 1211
vadhū́- 1052 A.
vadhūyú- 1028
Vadhryaśvá- 1069
√van 1046
-vant- 1046; 1080
Váruṇa- 1058; 1087; 1097; 1098; 1106; 1109
varuṇa- 1219
vallava- 1069
vāká- 1211
vāktattva- 1098
Vārāha- 1064
vāla- 1016
Vāsudeva- 1063
viklíndu- 816
vigraha- 1196 A.; 1197
vidūṣaka- 1166 A.
vidūṣaya- 925
videśyà- 1092
vinigaḍa- 907
vipanyā́- 940; 942; 947
vipanyú- 941; 942; 947
viṣūvant- 898 A.
vīcí- 1042 A.
*vṛtraghna- n. 1105
vṛṣākapi- 921
védi- 914 A.
vyàkta- 925 A.
vyaktavāc- 1211
vyākaraṇa- 1178; 1179; 1190; 1203
vyākāra- 1195
vyāmyà- 1092
√vraj 909
vratá- 1098
vrata- 1218; 1219; 1221

śáṃsa- 1073
√śak 852
śakaṭa- sic !! 968
Śakapūta- 1116 A.
śatagvín- 986
śabda- 878
śikhā- 1095
śílika- 830
śurúdh- 1052; 1183 A.
śūghaná- 1052
śūdrá- 900 A.; 905; 1052
śū́na- 905
śū́raṇas- 830
Śūrpaṇakhā 1133
Śūrpaṇakhī 1133
śū́la- 905; 1052
śūṣá- 905; 1052
śūṣán- 905; 1052
√ścut 1009 A.
śrautasūtra- 1179; 1203
śvaśrū- 819

saṃketa- 1117
saṃgír- 1115
saṃgiraḥ pra +√mī 1106
saṃdeśyà- 1092
saṃdhā- 1106
saṃyát- 840
saṃrā́j- 1084
saṃskāra- 1180; 1181; 1203
saṃskṛta- 1180; 1181; 1182
saṃskṛtatva- 1182; 1184; 1188 A.
saṃhitā- 1215
sákthi- 923 A.

sakhā- 1102; 1105
√sac 1206 A.; 1213
sácā 1225
satyakriyā- 1182; 1184
satyam √kṛ 1182
satyavrata- 1095
Saptá Síndhavas 818
samāmyà- 1092
samuccāraṇa- 1211
samudra- 815 A.
sarit- 815 A.
savarṇa- 936
sasṛmāṇám 1004 A.
√sādh 1116; 1117
√sādh/sidh 816 n.
sānuká- 1213
sānuka- 877
sārasa- 855; 857; 858; 859; 860; 862; 865
sāri- 934 A.
sārikā- 934 A.
sārī- 934 A.
siṃha- 1009
siddhānta- 953
√sidh 816; 818
*sindhú- 816
síndhu- 815; 815 A.; 816; 817; 818 A.
Sindhu- 818
sísratur 1004
subāhu- 927
sumitriyá- 1115 A.
sumukha- 925 A.
suvī́ra- 1115
sūtra- 1018; 1178; 1179; 1203
sūtradhāra- 1158
√sedh/sidh 816 n.
sedha- 816
*skota- 1009 A.; 1016
stoka- 1009 A.; 1016
straíṇa- 905
strī́- 1213
√sthā, upa + 1116 A.
√sthā, prati + 827
sthātṛ- 962
syoná- 913 A.
svaṅguri- 927

haṃsa- 859
haṃsadvāra- 861
hayé 1070
*hiṃsa- 1009
√hṛ, pra + 967
hetu- 1204
hotṛ- 1014; 1015; 1187
√hvar/hval 887

Pali

acci- 968
aṭavi- 968
aṭavī- 968
aṭṭahāsa- 974
ati 971
atideva- 971
adhi 971
adhippāya- 970
abhi 971
uddhaṃ 971
upāhanā- 969
kammāraputta- 1066
karissa- 909
kāka- 994
kāsa- 909
kāha- 909
kāhi- 909
koñca- 861; 864
koñcanāda- 861
koñcasakuna- 865
dhamma- 1187
paṭaha- 967
paṭiccasamuppāda 1188
palibodha- 970
pārañciya- 819 A.
pālibodha- 969
puṭṭha- 974
brāhmaṇa 1187

saccakiriyā- 930; 1182
satthi- 968
sutta- 1180; 1203

Prakrit

āḍhatta- 977
āyuti 1081
-ima- 976
īsā 1081
kachati 909
karissa- 909
kālāpita 908
kāsati 909
kāhi- 909
gārava-/gālava- 851 A.
√ḍaś 978
√ḍas 978
√ḍah 978
ḍhaṅka- 973; 976
-tosa- 1081
paḍaha- 967
pārājika- (Jaina) 819 A.
phala- 1074; 1077
majjhaṇṇa- 972
mūla- 1074
vigaḍabhī 907
vrach'ati 909

Hindi/Urdu

baglā 885
bagulā 885
karākul (Urdu) 882
karānkul 882
saṛak 968
sāras 857

IRANISCH

Awestisch

airiiaman- 1097
auuimiθri- 1145
auruuaθa- 1145; 1225
√ap + fra 844
aryânām vaejō 1120
āxtūirīm 1213
ązah- [!] 1112
išud- 1052 A.
uruuaθa- 1102; 1145; 1225
usča 1225
ushəndauua- 817
Kərəsāspa- 1154
gaδa- 1011
gaoiiaoti- 1111 A.
ciθra- 1211
jauua 850 A.
*jasa 850 A.
tūiriia- 1213
daeuua- 1110
dužbrnt-/dužbərət- 846
√druj 1090
pərəθuvaēδaiiana- 1111 A.
pərəsa- 818 A.; 930
pərəsu- 818 A.
*paora- 851
paitiiaogəṯ 1046 A.
pauruua- 851
pasčā 1225
pouruša- 1154
Pourušāspa- 1154
*fraušti- 850 A.
frača 1225
frabda- 1043
√frāy 846 A.
frāvərəsa- 1047
fšaoni- 904; 1052
fšūiia- 1052
fšūšan- 1052
nauuāza- 848
maṯpaitipərəsu- 818 A.
maṯpərəsu- 818 A.
mazdā- 1124
miθrəm √jan 1105
miθrəm √druj 1105
miθrəm √fras 1106
Miθra- 1097; 1100; 1102; 1103; 1104; 1107; 1117; 1222

miθrōdruj- 1106; 1145; 1148
√yat 841
√yat + frā 842
yazata- 1129
vərəθragna- 1105
vaēdaiianā- 1111 A.
vasōgaoiiaoti- 1112
√vaz 845; 848
vazra- 848
vourugaoiiaoti- 1111; 1112
vifra- 851
vīsaitiuuant- 1104 A.
raoδa- 890
raoδah- 891
√raod 891
rāna- 1067
satāiiuš- 1104 A.
šoiθra- 1112
zəmfraθah- 817
Zaraθuštra- 1155
həndu- 815; 817
hačā 1225
Hapta Hindū 818
haząhrāiiuš- 1104 A.
hindu- 815; 817; 818

Altpersisch

Artaḫšaça- 1224
ariya- 1224
uvāmaršiyu- 1224–1225
Dārayavahu- 1080
baga- 1097; 1129
niyapaišam 1224
rādiy 1074; 1078
Haxāmanišiya- 1079
hačā 1225
hamiçiya- 1225
Hara(h)uvatiš- 818
hi(n)du- 815

Khotan-Sakisch

pā'sa 930

pā'sa 930

Neupersisch

rāi 1078
roy 890
rūy 890; 891

GRIECHISCH

ἀγέλη 988
ἄγνυμι 848
ἄγριος 988
ἀγρός 987
ἀγρότερος 988
ἄζυξ 846 A.
αἰγιλίψ 1047
αἶπος 1049
αἰπύς 1048
αἰσχρός 1050
αἰσχύνω 1050
αἶψα 1048 A.
ἄμβροτος 991
ἀπηνής 1041
ἀπη- 1042
ἄσις 990
ἀφρός 1049 A.
βαθύκολπος 927
βουπλήξ 846 A.; 1047 A.; 1049 A.
βοῦς 986
δέσποινα 1063
δεσπότης 1063
Δίκη 1097; 1107
δίφρος 1049 A.
διψάω 1030
ἑκατόμβ(Ϝ)η 986; 991
ἐξαίφνης 1048 A.
ἔρετρον 1101
ἐρικυδής 919
ἐριούνης 919
ἐτυμολογία 1019
ἐυνή 920
εὐνή 912
εὐπηγής 890

εὔπηχυς 927
εὐπλόκαμος 927
εὐχή 897 A.
ἐχθρός 1049
ζητέω 847
ζωμός 1073
ἠβάω 1030
ἱδρώς 1031 A.
κακός 994
καλλίας 925 A.
καλλιπρόσωπος 925 A.
καλλίπυγος 927
καλλίσφυρος 927
κάτροπτον 1156 A.
κένκει 994 A.
κῦδος 1051
κυδρός 1051
κύκλωψ 1052
κῶμος 1073
λευκώλενος 927
μαίνεσθαι 1025
μάρναμαι 1020
μενοινάω 1030
μένος 1025
μέτρον 1101
μνάομαι 1022
μνηστή 1035
*μνᾱ 1026
√μνᾱ/μνη 1023
μωηστεύω 1031
ναυηγος 849
ναυᾱγος 849
νῆσος 1041 A.
Νίκη 1097
νόσος 1040
νόσφι 1039
νοσφίζομαι 1040
νοῦσος 1040
νυκτικόραξ 867
οἰστροπλήξ 846 A.; 1047 A.; 1049 A.
ὀ(F)ις 985
πεζός 1049 A.
πεινάω 1030
πένομαι 947
πήγνυμι 889
πλό(F)ος 1020
πονέομαι 947
πόνος 947
πρηνής 1042
πρη- 1042
προσηνής 1041-1042
πρόσωπον 889
ῥοδοδάκτυλος 927
σαφηνέως 1043
σαφηνής 1043
σεύομαι 1040
σεύω 1040
στρατηγιάω 1027
σύζυξ 846 A.
τρυφάλεια 1213
ὑπόδρα 1048 A.
φεύγω 852 A.
ψάλλω 1048 A.
ψυχή 1051
ὦμος 1073
√(F)ερ 1098
(F)ερέω 1098

LATEINISCH

agere 988
agrestis 988
aqua 887
aratrum 1101
ardea 879
*cō-iet-no- 847
*cō-iet-sno- 847
conari 847
coniunx 846 A.
*cōno- 848
conor 847
cuspis 1052
custos 1052
descendere 1167 A.
Diespiter 988

dominus 1045
dux 846 A.
ensis 989
Fides 1097; 1107; 1152
fraude obligari 1092
frons 1045
grus 879
homo 991
Jupiter 988
mora 1020
nassus 1041 A.
nasus 1041 A.
naufragus 849
nisus 847
nitor 847
pagina 889
pangere 889
peregre 988
peregrinus 988
profundus 1047
pronus 1043
purus 851
radix 1079; 1082
rana 1067
redux 846 A.
rodere 1082
torquere 1009
ulucus 823 A.
ulula 822
veho 845
vehor 845
verus 1098

GERMANISCH

Urgermanisch

*druhtinas 1045

Gotisch

draúhtinōn 1044 A.
huggrjan 994 A.
hūhrus 994 A.
kindins 1044
naqaþs 1020
Þiuda 1044
Þiudans 1044

Altnordisch

drōttenn 1044

Althochdeutsch

truhtin 1044

Neuhochdeutsch

Trug 1090
trügen 1090

SLAVISCH

Altkirchenslavisch

čьlo- 1211
čьlověkъ 1191; 1211
cьtą 1211
člověkъ 1211
cьlъ 1211

Slavisch

bog(u) 1097
noga 1020
radi 1078
svekry 819
vēra 1098
wodka 887

Russisch

čelovék 1211
rotá 1098

BALTISCH (LITAUISCH)

kankà 994 A.
mótė 1063
móterė 1063

*namūnas 1044–1045
pekus 819

Verzeichnis der behandelten Textstellen

Abhidhānacintāmaṇi
śeṣa zu 4.394 (= ed. Boehtlingk Hem. ś. 152) : 880

Abhijñānaśākuntalam (Dev. Rez.)
Akt 1, Vers 4/5 : 1167
Akt 6, Vers 26/27 : *974*

Āfrīnagān
3.3 ff : 843

Aitareya-Āraṇyaka
2.4.3 : 910
– 5.3.2 : 1212

Aitareya-Brāhmaṇa
1.2.3 : *1014*
1.14.5 : 825 A.; *833*
2.31.4 : *832*
3.4.6 : 1102; *1113*
3.33 : 1228
3.33.1 : *1226*; *1227*
3.33.3 : *1227*
3.33.5 : *1227*
3.33.6 : *1227*; *1229 A.*
3.33.7 : *1001*
3.34.1 : *1227*
4.8.3 : *977*
7.13-14 : 1230 A.
7.13-18 : 1229
7.15.5 : 916
8.8.13 : 832

Aitareya-Upaniṣad
3.3-9 : 910
5.1 : *1191*

Amarakośa
2.5.20 [?] : 867
2.5.22 : 877
2.5.25 : 868
2.6.97 : 908
3.2.43 : 908
3.2.109 : 941 A.
3.3.219 : 885
– [?] : 867

Āpastamba-Gṛhyasūtra
8.8 ff : 928 A.

Āpastamba-Śrautasūtra
11.8.5 : 912 A.
13.19.8 : 1156 A.
14.29.1 : 912 A.
15.19.10 : 912 A.
21.17.18-19 : 912 A.
21.18.12 : 912 A.
21.19.5 : 912 A.

Archilochos
frg. 68 B : 1023

Aristophanes
Acharner 100 : 1224

Aśoka
Brahmagiri Felsenedikt G : 1077; 1078
Felsenedikt II C : *1074*
– IV (Girnar) A : 909
– V (Shāhbāzgaṛhi) E : *909*
– VI H-K : *1077*
– IX B-G : *1078*
– – E-F : 1077
– XII B : 1078
– – B-C : *1076*
– – D : 1079; 1081
– – N : 1077; 1078
Säuleninschrift Rummindei : *907*
Separat-Felsenedikt I (Dhauli) L : *1081*
– – (Dhauli) M-O : *1075*
– – (Dhauli) O : 1081
– – (Dhauli, Jaugaḍa) O : *1075*

Āśvalāyana-Gṛhyasūtra
1.7.16-17 : 1094
4.8.8 : 923 A.

Atharvaveda
1.1.1 : *932*; *933*; *937*
1.1.2 : *934*
1.1.2cd : *933*
1.1.3cd : *933*
1.1.4cd : *933*
1.10.3 : *1095*
2.3.1 : 1213
2.6.4 : 832
3.9.4c : *926*
4.3.2ab : 893
4.16.2-8 : *1091*
4.16.8-9 : *1098*
4.16.9 : *1092*
4.18.1 : *1182*
4.29.1 : 1109 A.
4.29.7 : 1109 A.
4.37.7b : *1060*
5.18.2a : *1090*
5.23.3 : 823
5.23.4 : 819; *821*
6.29.2 : 823
6.38.4 : 967
7.17.3 : 911
7.72.2 : 1070
7.83.1 : 1096
7.95.2cd : *821*
8.8.7cd : 899
8.8.18 : 898
8.8.18cd : *899*
9.3.8 : *898*
9.5.4 : 990; 1090
12.3.44c : *932*
12.4.64 : 816
17.1.30 : 828
19.37.2a : 932
19.44.8 : 1090
20.128.4ab : *946 A.*
20.132.9 : 967

Atharvaveda, Paippalāda-Rezension
1.6.1 : *932*; *933*; *937*
1.6.2 : *934*
1.54.3 : *932*

Atharvaveda-Prātiśākhya
1.99 : 935 A.

Baudhāyana-Gṛhyasūtra
2.9.5 : 934 A.

Bhāgavata-Purāṇa
9.10.4 : 1133

Bharadvāja-Gṛhyasūtra
3.19 : 934 A.

Bhartṛhari: Epigrams
151 : 1137; 1138
154 : 1137; 1138
169 : 1137; 1138
169-177 : 1137 A.
170 : 1138
171 : *1137*; *1142*
171a : 1141
171c : 1141
171d : *1136*; *1139*
173 : 1141
175 : 1137; 1138
195 : 1137; 1138
200 : 1137; 1138
235 : 1137; 1138
316 : 1137; 1138
747 : 888

Bhartṛhari: Sententiae (ed.v.Bohlen)
3.42-51 : 1137
3.43d : *1136*

Brahma-Purāṇa (ASS)
36.70 ff : 959
170.47 : 948 A.

Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
1.4.7 : *1190*; 1194
3.9.30-34 : 955
4.4.4 : *1005*
4.4.5 : *1005*

Bṛhaddevatā
2.102 : 1200 A.
2.106 : 1200 A.
2.108 : 1200 A.
4.32 : 1212

Candra
5.2.29 : 1007 A.

Catull
61.44 ff : *997*
61.141 : 997
61.146 : 997

Caurapañcāśikā (ed. Miller)
Vers 7 : *1163*; *1165*

Chāndogya-Upaniṣad
1.2 : *1211*
1.2.1 ff : 1191 A.
3.12.3 : *828*
4.4.5 : 1068
4.9.3 : *899*
5.10.6 : *899 A.*
5.10.9 : 1093
6.1.3 : *910*
6.2.1ff : 949
6.3.2 : *1191*; 1194

Dareios
Behistun 1.6 f : *1079*

Daridracārudatta
Akt 1, Vers 2 : 858

Daśakumāracarita (BSS X)
S.1 Z.12 : 974

Daśakumāracarita (ed. Bühler)
S.34 Z.14 : 908 A.
S.61 Z.15 : 907 A.

Dhammapada, Ms. Dutreuil de Rhins
B Z.13 : 973
B Z.28 : 969 A.
B Z.30 : 973
B Z.34 : 980
C^{v} Z.6 : 969 A.
CI^{vo} Z.2 : 980

Dhammapada
11.9 = 155 : *865*

Dhammapadaṭṭhakathā (ed. Norman)
3.35 : 883

Dhātupāṭha
1.466 f : 941 A.
– 1.703 : 887

Ennius zitiert bei Servius
zu Aeneis 1.412 [!] : *996*

Erzählungen in Māhārāṣṭrī (Jacobi)
S.1, Z.25 : *977*
S.21, Z.19 : 977
S.21, Z.26 : 977
S.24, Z.31 : 977
S.59, Z.1 : 977

Euripides
Helene 1514 f : *1035*

Gautama-Dharmaśāstra
23.20 : *1094*

Gopatha-Brāhmaṇa
1.29 : 934 A.

Halāyudha: Abhidhānaratnamāla
2.90 : 885
5.21 : 885

Harivaṃśa (Poona 1936)
2.95.4 : 873
2.95.5 : 873
2.95.13 : *859*; *881*
2.95.14 : *859*; *881*; 887
2.95.20 : 873

Harivaṃśa, critęd.
Vol.I, 50.1 (= Poona 1936 2.6.1) : 1069
Vol.II, App.1 No. 31, Vers 3598 : 1069

– App.1 No. 31, Vers 3605 : 1069

Hemacandra (ed. Pischel)
4.246 : 980

Heraklit
frg. 80 (= Diels/Kranz 22 B 52) : *1140*

Herodot
1.96.2 : 1023; 1035
1.130 : 903
1.133 : *1023*
1.205.1 : *1023*; *1026*; *1035*
3.64.4 : *1225*

Hesiod
Erga 151 [!] : *990*
– 252 ff : 1092

Homer: Aphrodite-Hymnus
1.24 : 1023; 1034

Homer: Ilias
1.43 : 897 A.
1.348 f : *1040*
1.529 f : 988
2.334 : 1022 A.
2.599 f : *1025 A.*
2.686 : *1024*; 1025
3.25 : 1023
3.276 : 842 A.
5.137 : 987
5.322 : *1040*
6.222 f : *1025*
6.246 : 1036
6.399 : 1036
9.527 f : *1025*
9.556 : *1036*
11.71 : *1024*; 1025
11.80 : *1039*
11.241 ff : *1036*
15.360 ff : 1140
16.697 : *1024*; 1025
16.758 : 1023
16.771 : *1024*; 1025
18.162 : 987; 1023
23.834 : 1023

Homer: Odyssee
1.15 : 1026
1.35 : *1036*
1.36 : 1032
1.39 : 1022; 1032; 1034
1.248 : 1022
1.249 : 1032
4.105 : *1024*
4.106 : 1024
5.350 : *1039*
6.33 : *1034*
6.34 : 1023
6.284 : 1023; 1034
7.141 f : 1071
7.335 ff : 1071
9.30 : 1026
11.17 : 1022
11.116 f : 1029; *1033*
11.117 : 1034
11.119 : *1029*
11.177 : 1036
11.281 ff : 1037
11.288 : 1022; 1034
11.584 : 1023
13.289 f : 1033
13.377 : 1033
13.378 : 1022; 1034
14.89 f : *1033*
14.91 : 1022
15.399 f : *1024*
15.400 : 1024
16.77 : 1022; 1033
16.125 : 1023; 1033
16.126 : 1032
16.390 f : 1033
16.391 : 1022; *1025*
16.431 : 1022; 1034
18.276 f : 1034 A.
– ff : *1033*; 1037
19.109 ff : 1111

Bṛhaddevatā
2.102 : 1200 A.
2.106 : 1200 A.
2.108 : 1200 A.
4.32 : 1212

Candra
5.2.29 : 1007 A.

Catull
61.44 ff : *997*
61.141 : 997
61.146 : 997

Caurapañcāśikā (ed. Miller)
Vers 7 : *1163*; *1165*

Chāndogya-Upaniṣad
1.2 : *1211*
1.2.1 ff : 1191 A.
3.12.3 : *828*
4.4.5 : 1068
4.9.3 : *899*
5.10.6 : *899 A.*
5.10.9 : 1093
6.1.3 : *910*
6.2.1ff : 949
6.3.2 : *1191*; 1194

Dareios
Behistun 1.6 f : *1079*

Daridracārudatta
Akt 1, Vers 2 : 858

Daśakumāracarita (BSS X)
S.1 Z.12 : 974

Daśakumāracarita (ed. Bühler)
S.34 Z.14 : 908 A.
S.61 Z.15 : 907 A.

Dhammapada, Ms. Dutreuil de Rhins
B Z.13 : 973
B Z.28 : 969 A.
B Z.30 : 973
B Z.34 : 980
C^{V} Z.6 : 969 A.
CI^{VO} Z.2 : 980

Dhammapada
11.9 = 155 : *865*

Dhammapadaṭṭhakathā (ed. Norman)
3.35 : 883

Dhātupāṭha
1.466 f : 941 A.
– 1.703 : 887

Ennius zitiert bei Servius
zu Aeneis 1.412 [!] : *996*

Erzählungen in Māhārāṣṭrī (Jacobi)
S.1, Z.25 : *977*
S.21, Z.19 : 977
S.21, Z.26 : 977
S.24, Z.31 : 977
S.59, Z.1 : 977

Euripides
Helene 1514 f : *1035*

Gautama-Dharmaśāstra
23.20 : *1094*

Gopatha-Brāhmaṇa
1.29 : 934 A.

Halāyudha: Abhidhānaratnamāla
2.90 : 885
5.21 : 885

Harivaṃśa (Poona 1936)
2.95.4 : 873
2.95.5 : 873
2.95.13 : *859*; *881*
2.95.14 : *859*; *881*; 887
2.95.20 : 873

Harivaṃśa, crit̤ed.
Vol.I, 50.1 (= Poona 1936 2.6.1) : 1069
Vol.II, App.1 No. 31, Vers 3598 : 1069

– App.1 No. 31, Vers 3605 : 1069

Hemacandra (ed. Pischel)
4.246 : 980

Heraklit
frg. 80 (= Diels/Kranz 22 B 52) : *1140*

Herodot
1.96.2 : 1023; 1035
1.130 : 903
1.133 : *1023*
1.205.1 : *1023*; *1026*; *1035*
3.64.4 : *1225*

Hesiod
Erga 151 [!] : *990*
– 252 ff : 1092

Homer: Aphrodite-Hymnus
1.24 : 1023; 1034

Homer: Ilias
1.43 : 897 A.
1.348 f : *1040*
1.529 f : 988
2.334 : 1022 A.
2.599 f : *1025 A.*
2.686 : *1024*; 1025
3.25 : 1023
3.276 : 842 A.
5.137 : 987
5.322 : *1040*
6.222 f : *1025*
6.246 : 1036
6.399 : 1036
9.527 f : *1025*
9.556 : *1036*
11.71 : *1024*; 1025
11.80 : *1039*
11.241 ff : *1036*
15.360 ff : 1140
16.697 : *1024*; 1025
16.758 : 1023
16.771 : *1024*; 1025
18.162 : 987; 1023
23.834 : 1023

Homer: Odyssee
1.15 : 1026
1.35 : *1036*
1.36 : 1032
1.39 : 1022; 1032; 1034
1.248 : 1022
1.249 : 1032
4.105 : *1024*
4.106 : 1024
5.350 : *1039*
6.33 : *1034*
6.34 : 1023
6.284 : 1023; 1034
7.141 f : 1071
7.335 ff : 1071
9.30 : 1026
11.17 : 1022
11.116 f : 1029; *1033*
11.117 : 1034
11.119 : *1029*
11.177 : 1036
11.281 ff : 1037
11.288 : 1022; 1034
11.584 : 1023
13.289 f : 1033
13.377 : 1033
13.378 : 1022; 1034
14.89 f : *1033*
14.91 : 1022
15.399 f : *1024*
15.400 : 1024
16.77 : 1022; 1033
16.125 : 1023; 1033
16.126 : 1032
16.390 f : 1033
16.391 : 1022; *1025*
16.431 : 1022; 1034
18.276 f : 1034 A.
– ff : *1033*; 1037
19.109 ff : 1111

19.133 : 1023; 1033
19.529 : 1022
20.290 : 1022; 1034
21.72 : 1025; 1032
21.160 : 1032
21.161 : 1022; *1025*
21.162 : 1033
21.324 : 890
21.325 : 1034
21.326 : 1023
22.38 : 1022
24.122 : *1025*
24.125 : 1022; 1034
24.126 : 1032

Horaz: Carmina
1.33.11 : 997 A.
1.93.21 f : *998*
3.9.17 : 997 A.
3.11.10 ff : 904
3.29.50 : *1140*

Horaz: Epistulae
2.62 : 1025

Indische Sprüche (Böhtlingk)
Nr. 230 : 865; 866
– 899 : 934 A.
– 1617 : *1094*
– 2148 : 865
– 2373 : 865
– 2573 : 866
– 2575 : 865; 866; 1072
– 3311 : 885
– 3545 : *1193 A.*
– 3572 : 866
– 4378 : 865; 1072
– 4800 : *820 A.*; 866
– 4873 : 865; 1072
– 4879 : 865; 934 A.
– 5077 : *1136*
– 5513 : 934 A.
– 6127 : *1094*
– 6246 : 881
– 6393 : 866
– 6394 : 866
– 6950 : 865

Jaiminīya-Brāhmaṇa
2.441 : 950 A.

Jātaka (ed. Fausbøll)
38 (1.220.14 ff) : 884
186 (2.102.13 f) : *967*
208 (2.159.10) : *971*
– (2.160.10) : *971*
220 (2.194.22 f) : *996*
236 (2.233.22 ff) : 884
253 (2.283.12 f) : *972*
265 (2.335.25) : 972 A.
274 (2.363.17 f) : *871*; *885*
294 (2.439.6 f) : *820*
324 (3.83.12) : *968*
339 (3.127.4) : 994
375 (3.226.6 f) : *871*; *885*
526 (5.197.14 f) : 929 A.

Kādambarī (ed. Peterson ^{3}1900)
S.12, Z.18 : *1180*
S.123, Z.21 : 883

Kaiyaṭa
zu Mahābhāṣya 1.265.18 : *886*
– – 2.373.4-6 : *1141*

Kapiṣṭhala-Saṃhitā
47.1 : 1060; 1070

Kāṭhaka-Saṃhitā
14.7 (1.206.10) : *970*
31.7 (3.9.9) : 1060; 1070
36.5 (3.72.19) : 835
37.16 (3.96.7 f) : *827*

Kathāsaritsāgara
43.265 : *1043*
110.55 : 1136; 1137; *1139*; *1140 A.*
121.99 : 1136; 1137

Kātyāyana
vārtt.1 : 1176; 1179; 1197

vārtt.10 : 1192
vārtt.12 : 1192
vārtt.14 : 1293
vārtt.15 : 935
vārtt.18 : 935

Kātyāyana zu Pāṇini
Śivasūtra 2, vārtt. 2-5 : 936
Śivasūtra 5, vārtt. 6 : 935
1.1.9, vārtt. 5 : 936
1.2.64, vārtt. 54 : 1176
1.3.1, vārtt. 6 : 1200
*1.3.1, vārtt.2 : *1174 A.*
1.4.24, vārtt. 3 : *1205*; 1207
1.4.29, vārtt. 1 : 1205; 1207
1.4.80, vārtt. 4 : 1177
2.1.1, vārtt. 9 : *1175*
2.1.1, vārtt. 10 : *1175*
2.1.1, vārtt. 11 : 1176 A.
2.2.24, vārtt. 14 : 1047 A.
2.2.29, vārtt. 6 : 1196
2.3.1, vārtt. 3 : 1176
2.3.1, vārtt. 4 : 1176
2.3.1, vārtt. 11 : *1176*
2.3.46, vārtt. 6 : 1176
2.3.46, vārtt. 7 : 1176
3.1.22, vārtt. 6 : 1196
3.2.49, vārtt. 1 : 1067
3.2.49, vārtt. 2 : 1067
3.3.3, vārtt. 4 : 1177
4.2.93, vārtt. 1 : 1196
5.1.64, vārtt. 1 : 1196
5.1.64, vārtt. 2 : 1199
5.4.36 : 1116
5.4.79, vārtt. 1 : 1196
6.1.79 : 1111 A.
6.2.91, vārtt. 1 : 1058
6.3.42, vārtt. 2 : 874
6.3.42, vārtt. 3 : 874
8.1.18, vārtt. 5 : 1176 A.
8.1.28, vārtt. 1 : 1176 A.

Kauśika-Sūtra
9.8 : 934
10.1 : 933
10.8 : 933 A.
10.9 : 933
139.10 : 933

Kauṣītaki-Brāhmaṇa
6.1-9 : 1228
7.6 : *1180*

Kena-Upaniṣad
4.4 : *1002*

Kirātārjunīya
3.41 : 925 A.
7.24 : 1072
8.9 : 881
8.31 : *859*
– (Yādava bei Mallinātha) : 880
8.32 (Mallinātha) : 880
11.28 : 925 A.
11.41 : *1194*

Kumārasambhava
1.8 : 820
3.32 : 820; 821
7.39 : 876
7.90 : *1181*
– (Mallinātha) : 1181 A.
7.95 : *929*
15.29 : 821 A.; 883
15.32 : 883

Lāṭyāyana-Śrautasūtra
1.3.1 : 912 A.
2.3.9 : 912 A.

Livius: Ab urbe condita
31.12.8 : 934

Lukas
2.5 : *1035*
2.8 : 987

Mahābhārata (Bombay)
1.88.10 : 977

2.38.27 : 1044
3.30.23 : 1159; 1161; 1163
– [!] : *1158*
12.295.5 : 1167 A.

Mahābhārata (Poona)
1.3.19-78 : 1068
1.3.52 : *1198 A.*
1.18.3 : *946*
1.64.33 : 1180 A.
1.64.34 : *1180 A.*
1.70.19c : *1134*
2.61.67 : *1092*
2.358* [!] : 1044
3.31.22 : *1159*
3.64.3 : *1069*
3.64.6 : 1058
3.69.11 : *1154*
3.69.14 : 1154
3.69.18 : 1055
3.94.19 f : 1229
3.94.26 : 1229
3.95.7 : 1229
3.95.14 ff : 1229
3.95.16 f : 1229
3.122.7 : *1198 A.*
3.191.4 ff : 883
3.228.2 : 1069
3.228.6 : 1069
3.294.28 : 1064
3.294.41 : *1194*
3.296.1 : 1065
3.297.11 : *1195*
4.3.3 : 1068
4.3.6 : 1057
4.3.7 : *1058*
4.9.4 : 1057
4.9.9 : 1058
4.9.10-13 : 1057
4.11.3 : 1068
4.17.2 : 1065
4.230* : 1057
5.23.22 : *1198 A.*
5.32.12 : *1161*
5.35.15 : 947 A.; 948 A.
5.35.19 : *947*; 948 A.
5.39.1 : *1161*
5.68.10 : *1064*
6.10.61 : 1069
6.24.42 : 1087
9.19.43 : 1065
9.42.28 ff : *1105*; 1106 A.
9.55.33 : 1065
11.16.7 : 887
11.18.14 : 880
11.24.6 : 880
12.160.38 : 990
12.258.34 : *1134*
12.283.4 : 1167 A.
12.308.82 : 1069
13.58.1 : 1168
13.105.16 : *834 A.*
13.112.66 : 887
14.43.22d : *1180*

Mahābhāṣya
1.1.4 f : 934
1.1.14-5.11 : 1176
1.1.18 f : 1189
– ff : *1177*
1.2.15 f : *1011*
1.4.26 ff : 936 A.
*1.5.6 ff : *1177 A.*
1.5.10 : 1177
1.5.22 : 905 A.
1.7.3 : 1179
1.7.8 ff : 1197
1.7.16 : 1226 A.
1.11.20 : *1192*
1.11.21 f : 1196
1.11.24 f : 1194 A.
1.11.26 : *1192*
1.11.26-27 : 1293
1.12.12 : *1190*; 1192
1.12.13 : 1293
1.12.16 : *1193 A.*

*1.12.27 : *1193 A.*
1.13.19 f : *935*
1.14.19 : *1175*
1.18.3 : 935
1.20.15 ff : 926 A.
1.21.26 f : 936
1.23.13 ff : 1196
1.28.17 f : 935 A.
1.28.18 f : *935*
1.31.16 : 1009
1.35.9 : 935 A.
*1.35.16 : *935 A.*
1.39.10 ff : *1186*
1.39.18 : *1186*; *1203*
1.58.16 f : 1198
1.60.6 f : 935 A.
1.86.2 : 1198
1.95.26 : 1198
1.148.10 f : *1199*
1.151.21 f : 1201 A.
1.159.21 : 1201 A.
1.159.22 : *1200*
1.208.19 f : *1174*
1.228.16 ff : 1176
1.228.20 : 1176
1.246.19 : 1176
1.255.5 ff : 1178 A.
1.255.6 ff : 1200
1.259.14 : *1175*
1.265.18 : *886*
1.265.25 : 1068
1.266.23 : *1188 A.*
1.281.13 : 1116 A.
1.329.7 : 1167
1.329.18 f : 1207 A.; 1208 A.
1.331.20-24 : 1207 A.
1.333.8 ff : 1068
1.334.1 f : *1206*
*1.334.16 : *1209*
1.335.15 : 903
1.365.23 ff : 1198
1.367.17 : 1176 A.
1.372.7 ff : 1197
1.372.11 ff : 1197
1.373.16 ff : 1198
1.374.14 ff : 1198
1.388.22 : 1199
1.389.22 : *1199*
1.389.25 f : 1199
1.390.1 : *1199*
1.390.18 : *1175*
1.397.25 ff : 1198
1.410.20 : 1176
1.411.16 f : 1186 A.
1.418.10 : 1199
1.422.18 : 1176
1.425.14 ff : 1198
1.426.1 ff : 1198
1.427.7 f : 1198
1.427.13 ff : 1198
1.428.10 f : 1198
1.430.16 : 1176
1.432.4 f : 1197
1.435.2 : 1175
1.461.25 ff : 1176
1.462.8 : 1176
1.462.10 f : 1176
1.462.17 : 1176
1.462.19 f : 1176
1.475.9 : *1181*
1.477.3 : 1175
2.28.14 : 1068
*2.30.10 f : *1198*
2.30.12 f : 1199
2.87.3 : *1094*
2.94.8 : 1054
2.96.2 : 1054
– ff : 1199
2.103.18-21 : 1067
*2.138.20 : *1201*
2.198.11 : 1175
2.198.16 : 1175
2.200.2 : 1176
2.240.5 : 1197 A.
2.288.14 ff : 864
2.357.13 : 1198

2.357.16 ff : 1199
2.414.27 : 1176
2.415.2 : 1176
2.418.24 : 1175
2.431.7 f : *1200*
2.431.15 ff : *1199*
2.431.18 : *1200*
2.431.19 f : 1198
2.438.2 : 1175
2.438.5 : 1175
2.438.18 : 1175
3.14.9 : 900 A.
3.57.27 ff : *1181*
3.124.5 ff : 1198
3.124.7 : 1198
3.124.8 : 1197 A.
3.131.11 f : 1057
3.131.13 : 1057
3.131.17 : 1054
3.131.25 : 1055
3.164.9 ff : 1197
3.174.5 ff : 1177
3.174.13 f : *1197*
3.196.10 ff : 840
3.371.7 : 1175
3.421.10 : 1196

Mahānārāyaṇa-Upaniṣad
63.2 : *1096*; *1183*

Mahāvyutpatti
219.93 : 821

Maitrāyaṇi-Saṃhitā
1.2.1 (10.4) : 932
1.6.10 (103.3) : 903
1.11.7 (168.13) : *970*
4.2.10 (34.4) : 923 A.
4.2.12 (35.11 ff) : 1228
4.2.13 (36.6) : 830
4.3.4 (43.8 ff) : *1105*
4.12.1 (179.13) : 934 A.
– (179.14 f) : *932*
– – ff) : *937*
4.12.6 (194.13) : 911

Mālavikāgnimitra
Akt 5, Vers 11 : 925 A.

Manu
1.11 : *1071*
2.71 (Kullūka) : 1195
2.75 : 1187
2.77 : 1207 A.; 1209
3.60 : 1070
3.102 : 913
3.137 : 1060
3.160 (Kullūka) : 1105
5.14 : 869
5.132 : *971*
7.182 (Kullūka) : 1195
8.80 ff : 1091
8.82ab : *1092*
8.158 : 834 A.
9.3 : 1213
11.46 (Kullūka) : 1195

Meghadūta (Nirṇaya Sāgara Press)
1.9 : 821; *868*
1.31 : 820; 875
– (Mallinātha) : 880
– (Yādava bei Mallinātha) : 880
1.57 : 861
1.58 [!] : 974
2.22 : 934 A.
2.29 : 1095
85 (ed. Hultzsch) : *1004 A.*

Mṛcchakaṭika
Akt 1, Vers 9 (S.6, Z.17 ff) : *858*
– – Vers 32 (S.13, Z.19) : *1132*
Akt 5, Vers 27 (S.85, Z.14) : 873
Akt 9, Vers 11 (S.143, Z.17 f) : *867*
Akt 10, Vers 11/12 (S.158, Z.18) : 967
– – Vers 32/33 (S.166, Z.24) : 967

Naighaṇṭuka
1.1 : 894

1.30 : 894
3.4 : 911
3.14 : 941 A.

Nāṭyaśāstra
5.7 : *1166*
5.28 : *1166*

Nirukta
1.2 : *1179*; 1203
2.1 : *1180 A.*
– [?] : 1009
2.2 : *1195*; 1196
2.4 : 933 A.; 1184 A.; *1186*
2.5 : 905 A.
3.18 : 994
4.1 : *1180 A.*
4.2 : 908
4.5 : *911*

Nyāyiš
26 : *891*
88 : *843*
100 : *843*

Ovid: Metamorphosen
1.167 : 1020
6.93 ff : 878
10.243 ff : 1229
10.300 ff : 1229 A.

Pañcatantra
2.36 : 925 A.

Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa
6.3.15 : *1003*
8.2.10 : 1229
12.6.8 : 1106 A.
16.13.12 : *1003*
20.16.1 : 827

Pāṇini
Śivasūtra 2 : 936
1.1.1 : 1189; 1196
1.1.7 : 1198
1.1.9 : *936*
1.1.16-19 : 1172
1.1.47 : 1006
1.1.61 : 1007
1.1.69 : 936
1.2.51 ff : 1176 A.
1.2.52 : 1176
1.3.12 : 1174
1.3.31 ff : 1178 A.
1.3.32 ff : 1174
1.3.48 : 1191; 1211
1.4.23 : 1204
1.4.24 : 1192 A.; *1204*; 1206; 1207; 1209
1.4.32 : 1206
1.4.42 : 1206
1.4.49 : 1192 A.; *1205*; 1206; 1208
1.4.50 : *1205*
*1.4.51 : *1189*; *1209*
1.4.51 : *1205*
1.4.52 : 1204
1.4.54 : 1204; 1206
1.4.55 : *1204*; 1206
2.1.1 : 1198
2.1.4 : 1006
2.1.36 : 1199
2.1.56 : 1137; 1164 A.
2.1.70 : 1006
2.3.2 : 1205; 1208; 1209
2.3.21 : 1135
2.3.28 : 1204; 1209
2.3.50 : *1204*
2.4.2 ff : 1174
2.4.17 : 1174
2.4.71 : 1007
3.1.3 : 1018
3.1.8 : 1027
*3.1.47 : *1174 A.*
3.1.103 : 1066
3.1.133 : 1204; 1213
3.2.1 : 1199
3.2.13 : 1199
3.3.1 : 1174; 1200
3.3.114 : *963*

3.3.117 : 1192
3.3.196 : 1213
3.4.65 : 977
3.4.67 : 1204
3.4.113 : 1005
4.1.2 : 936
4.1.3 ff : 1174
4.1.54 : 1133
4.1.58 : 1133
4.1.83 : 858
4.1.85 : 901 A.
4.2.49 : 908
4.3.98 : 1072
4.3.130 : 1196 A.
5.1.63 : 1196
5.3.55-94 : 1199
5.3.112-119 : 1199
5.4.6-9 : 1199
5.4.11-20 : 1199
5.4.35 : 1116
5.4.36 : 1116
5.4.68-160 : 1199
5.4.118 : 1039
6.1.63 : 1039
6.1.139 : 1174
6.1.171 : 1039
6.2.17 : 1063
6.2.18 : *1059*
6.2.18-19 : 1060; 1070
6.2.40-41 : 1055; 1057
6.2.42 : 1009
6.2.65-81 : 1057
6.2.67 : 1058
6.2.75 : *1054*
*6.2.75 : *1068*
6.2.75-77 : 1058
6.2.75-81 : 1054; *1055*
6.2.76 : 1056
6.2.78 : 1056
6.2.80 : 1056
6.2.81 : 1056
6.3.1 : 1007
6.3.34 : *1006*; 1006 A.; 1164 A.
6.3.37-41 : 1006 A.
6.3.42 : 1006 A.
6.3.46 : 1199
6.3.75 : 1106 A.
6.4.10 : 1199
6.4.111 : *1005*
7.3.3 : 1193 A.
8.1.8 : 1174
8.1.18 : 1176 A.
8.1.28 : 1176 A.
8.1.30 ff : 1175 A.
8.2.1 : 935
8.2.18 : 936
8.2.82 : 1174
8.2.84 : *1064*
8.2.86 : *1065*
8.4.58 : 877
8.4.64 : 901 A.
8.4.67 : 1189

Paribhāṣenduśekhara (Nāgojībhaṭṭa)
paribhāṣā 122 : *1185 A.*; 1203

Peta-Vatthu Commentary
S.168 : 972

Pursišnīha
32(33) : 850 A.

Raghuvaṃśa
1.41 : 881
2.12 : 820
11.15 : 876
13.30 : *881*
13.33 : 881

Rājataraṅginī
6.305 : 816

Rāmāyaṇa (Baroda)
2.10.204* Z.2 : *1040*
2.10.214* Z.1 : *1041*
2.20.2 : 1066
2.27.4 : 1066
2.29.583* : 1066

2.34.35 : 883
2.47.7 : *1040*; 1041
2.47.12 : 1044
2.64.36 : *1068*
2.70.21 : 883
2.109.13 : 1183 A.
3.9.5 : 1159
3.9.6 : 1159
3.10.70a : *1133*
3.16.6 : 883
3.16.12 : 1133
3.18.9-10 : 1066
3.21.1 : 1133
3.41.6ab : *1133*
3.41.9 : 1066
3.41.17 : 1066
3.47.925* : 1066
4.23.26 : 1066
5.58.6 : *1194*
5.60 ff : 923 A.
6.110.4 : 1066

Rāmāyaṇa (Bombay)
1.2.9 : *863*
1.2.12 : *863*
1.2.14 : 863
1.9.8 f : 1111
2.11.18 : *1040*
2.12.4 : *1041*
2.53.7 : *1040*
2.53.12 : 1044
2.111.9 : 903
3.10.5 : 1159
3.10.6 : 1159
6.99.42 : 822 A.

Rāmāyaṇa (ed. Gorresio)
2.39.15 : *1040*; 1041
6.82.103 f : 1133

Ratnāvalī
1.3 : 974

Ṛgveda
1.1.1 : *914 A.*
1.11.4 : 816
1.17.5 : *1086*
1.22.21 : 943
1.23.22 : 1090
1.24.7 : 1085
– ff : 1084
1.24.8 : 1085
1.24.9 : 1084; 1085
1.24.10 : 1085
1.24.11 : 1084
1.24.13 : 1085
1.24.14 : 1084
1.25.3 : 1084
1.25.5 : 1084
1.25.10 : 1084
1.25.11 : 1085
1.25.13 : 1084; 1085
1.25.14 : 1085; 1090
1.25.19 : 1084
1.25.20 : 1084; 1085
1.32.9b : *836*; *932*
1.32.16 : *924*
1.33.6 : 831
1.34.9 : 898; 918 A.
1.34.11 : 816
1.34.12 : 898
1.54.1 : 894 A.; *899*; 904
1.57.4cd : *902*
1.58.5 : 889
1.60.5 : 917
1.61.11 : 817
1.64.4b : *831*
1.65.1 : 1214
1.67.1 : 1102
1.67.5 : *1096*; 1184 A.
1.67.5ab : *1183*
1.68.9ab : *833*
1.69.5a [!] : *918*
1.70.4c : *917*
1.83.3 : 831
1.83.3c : *832*

1.85.8 : 825 A.; 831
1.89.1a : 1212
1.91.3 : 1084; 1085
1.94.2 : 843
1.94.13 : 1102
1.95.7 : 833
1.96.1c : *1116*
1.96.2 : 1194 A.
1.96.2ab : *1184 A.*
1.98.1 : 834
1.102.5abc : *944*
1.105.15abc : *1098*
1.108.7 : *916*
1.108.7a : *913*
1.113.2d : 837 A.
1.113.13 : 837 A.
1.113.16bc : *919 A.*
1.115.1 : 1085
1.115.5 : 889
1.116.10 : 1040
1.116.18 : 898
1.117.2 : 915
1.117.2c : *914*
1.117.3cd : 904
1.117.7cd : *917*
1.117.21 : 874
1.117.25abc : *1188*
1.119.7 : 940; 941; 943
1.119.7ac : *942*
1.121.4 : 1090
1.122.9 : 1090
1.123.12 : 834
1.126.1 : 817
1.126.6 : 921
1.126.7 : 921
1.127.8 : 914
1.128.3c : *913*
1.133.1 : 1090
1.136.2 : 1084
1.136.3 : 836; 839
1.136.6 : 1084
1.138.3 : 947 A.
1.138.3a : *945*
1.139.1 : 950
1.143.4 : 1084
1.149.4c : 917
1.151.1 : 889
1.156.4 : 1084
1.161.1 : 1072
1.161.14 : 1085; 1096
1.163.6 : 964 A.
1.163.7 : 964 A.
1.163.10 : *829*
1.164 : 956
1.164.1 : 915 A.; 964 A.
1.164.1a : 1212
1.164.11 ff : 957; 960
1.164.15 : *956*; 964
1.164.15ab : *957*
1.164.15cd : *962*
1.164.16 : *956*; *963*
1.164.31 : 964 A.
1.164.41 : 1212
1.164.46c : 963 A.
1.166.10b : *831*
1.169.6 : 830
1.170.5abc : *1114*
1.170.5b : 1101
1.173.3cd : 894; 896; 902
1.173.7 : *902*
1.174.4 : 912 A.
1.179 : 1229
1.179.6a : *1082*
1.180.5 : 894 A.; *897*; 898 A.; 904
1.180.5c : 903
1.180.5d : 899; 902
1.180.7ab : *945*
1.183.1 : 915
1.183.1c : 914
1.186.3 : 919
1.186.11 : 830; 847

2.1.1bcd : *917*
2.1.4 : 839
2.4.1 : 1102
2.4.2 [!] : 917

2.4.3 : 1102
2.9.2 : 942
2.11.11 : 852
2.11.14 : 1112
2.11.14a : *1114 A.*
2.12.1 : *924*
2.12.2 : *924*
2.12.7 : 944
2.12.8 : 893; 944
2.12.8a : *892*; 902
2.12.10c : *945*
2.15.6 : 817 A.
2.16.3 : 894 A.
2.16.3ab : *895*; 900
2.20.1abc : *943*
2.20.6 : 925 A.
2.23.7b : *1213*
2.23.17 : 1090
2.23.17d : 833
2.24.5 : 836; *837*
2.24.12 : 1117
2.27.10 : 1084
2.27.16 : 1090
2.27.17 : 1084
2.28.3 : 952; 1085
2.28.4 : 1085
2.28.8 : 1085
2.29.6 : 1085
2.29.10 : 1085
2.30.2ab : *910*
2.34.13 : 889; *900*; 904
2.34.13c : 901 A.
2.35.6 : 1090
2.38.2b : *1003*
2.41.5 : 1084

3.1.18 : 914
3.5.3 : 1117
3.5.3ab : *1117*
3.8.9 : 829
3.9.9 : 1088
3.10.9 : 943
3.14.3 : *918*
3.16.4 : 825 A.; 830
3.16.4cd : *833*
3.18.5 : 915
3.25.4ab : *914*
3.25.5 : 911
3.25.5a : 917
3.28.5 : 941; 944
3.30.21a : *900 A.*
3.32.6 : 816
3.32.9 : 837 A.
3.33.1 : 902 A.; *1047*
3.33.3 : 902 A.
3.33.5 : 817
3.33.5d : *897 A.*
3.33.7 : *924*
3.33.9 : 817
3.33.13ab : *918 A.*
3.45.4cd : 895
3.47.4 : 896
3.51.9cd : *916*
3.52.3cd : *1029*
3.53.9 : 817
3.58.8 : 834
3.58.9ab : 914
3.59.1 : 836; 839
3.59.1c : *1147*
3.59.2d : *1002*; 1112
3.59.3 : 1110
3.59.3d : *1108*
3.59.5 : 836; 839
3.59.9 : 961
3.62.8 : 1029
3.62.16 : *1111*

4.1.2 : 1085
4.1.4 : 1084
4.1.9c : 1117
4.1.12 : 941
4.1.12a : *944*
4.3.6 : 901
4.3.6c : *901 A.*
4.4.7 : *915*
4.4.15 : 1090

4.13.1 : 915
4.13.1c : 914
4.17.14b : *1004 A.*
4.17.16 : *1028*; 1037
4.18.1 : 1188
4.18.2cd : *1106*
4.18.4a : 1117
4.19.6 : 817
4.23.3a : *1184 A.*
4.23.7 : 1090
4.23.8-10 : *1183*
4.24.8cd : *916*
4.26.4ab : *1002*
4.27.1 : 852
4.28.3 : *918*
4.30.12 : 817
4.33.10 : 1112
4.33.10cd : *1114*
4.40.5b : 912; 914
4.42.4 : 1099
4.42.4c : *1096*
4.42.4cd : *1183*
4.44.5 : 950
4.50.5 : 917
4.55.5 : 1112
4.56.7 : *1117*
5.1.8 : 914
5.1.8ab : *915*
5.3.9 : 834
5.4.4 : 834
5.4.5 : 911
5.4.5ab : *914*
5.29.1 : 1097
5.29.10 : 912 A.
5.30.3a : 914
5.30.8a : *1106 A.*
5.31.7 : 816
5.31.10 : 846
5.32.8 : 912 A.
5.32.12 : 829
5.33.10 : 829
5.34.4b : 894 A.
5.37.1 : 834
5.40.7 : 1084; 1090
5.41.12c : *816*
5.47.12 : 1045
5.48.5 : 836; 839
5.52.17 : 1159
5.54.10c : *1003*
5.59.2ab : *998*
5.59.2cd : *834*
5.59.2d : 836
5.59.8ab : *835*
5.61.15 : 943
5.61.15ab : *942*
5.63 : 900 A.; 1149
5.63.1 : *1109*
5.63.6 : *1110*; 1211
5.63.6c : 901
5.65.6 : 836; 839
5.66.1 : 1085
5.66.3 : 1112
5.66.6 : 830
5.66.6d : 836
5.70.2-3 : 900 A.
5.72.2 : 836; 839
5.74.2 : 836
5.74.2c : 836
5.74.3c : *836*
5.74.4 : 851; *853*; 1090
5.76.4 : 911; 914
5.83.3 : 897 A.
5.84.2 : 999
5.85.1-5 : 1085
5.85.6 : 1098
5.85.7-8 : 1084
5.85.8a : 1094

6.1.10cd : *836*
6.6.4 : 830
6.12.1 : 914
6.15.1 : 914
6.16.34 : 941; *944*
6.16.34ab : 944
6.16.42 : 914
6.22.11 : 895

6.24.7 : 837 A.
6.25.4d : *892*
6.38.4 : 837 A.
6.41.1cd : *915*
6.44.9 : 816
6.47.20 : 1112
6.47.29 : 816
6.50.13cd : 895
6.51.1 : 1085; 1092
6.62.9 : 1090
6.67.3 : 836; 839; 840
6.67.9 : 840
6.67.10 : 834; 843
6.67.10cd : *840*
6.67.10d : 836
6.68.3cd : 1085
6.68.9 : 1084
6.70.1 : 1085
6.74.4 : 1085

7.9.3 : 1102
7.12.1ab : *915*
7.16.8 : 1090
7.16.8ab : 914
7.33.3 : 817
7.33.11 : 1230
7.34.8b : *1117*
7.36.2 : 836; 839
7.36.7 : 943
7.40.4 : 1085; 1090
7.42.4 : 914
7.42.4ab : *913*
7.48.1cd : *918 A.*
7.49.3b : *1085*; *1090*
7.50.4ab : 1002
7.60.5 : 952
7.61.5 : 1090
7.62.4 : 1084; 1147
7.62.4cd : *1108*
7.62.5 : 1112
7.62.5a : *1003*
7.63.1 : 1085
7.65.3ab [!] : *1109*
7.70.2 : 846; 914
7.76.5b : *832*
7.77.4 : 1112
7.79.2 : 833
7.82.2 : 1084
7.82.2a : 1085
7.82.5 : 1112
7.82.6d : 1085
7.83.8 : 831
7.83.8a : *832*
7.83.9ab : 1085
7.83.9b : *1085*
7.84.2 : 1084
7.84.2cd : 1085
7.85.3cd : 1085
7.86.1 : 1085; *1126*
7.86.1a : 1001
7.86.1ab : *1098*
7.86.1b : *1096*
7.86.2 : 1084
7.86.3 : 1084
7.86.3cd : *1093*
7.86.4 : 1084; 1085; 1230
7.86.4abc : *1093*
7.86.4d : *1001*
7.86.5 : *1230*
7.86.5ab : *1093*
7.86.6 : *1093*
7.86.7c : *1098*
7.87.1 : 1085; *1126*
7.87.2 : 1085; *1126*
7.87.3 : 1085
7.87.4 : *1098*
7.87.5 : 1085
7.87.6 : *817*
7.87.7 : 1084
7.88.1 : 1084
7.88.1c : 1117
7.88.3c : *999*
7.88.3d : *1000*
7.88.4 : 1098
7.88.5 : 1084; 1230
7.88.5-6 : 1098

7.88.6 : 1085; 1230
7.89.1 ff : 1084
7.89.1-5 : *1089*
7.89.5 (Sāyaṇa) : 1090
7.89.5b : *1090*
7.89.5c : 1093
7.92.3ab : 914
7.93.5 : 831
7.94.6 : *944*
7.95.1 : *816*
7.95.5 : 817
7.96.4 : *1028*
7.96.5 : *1028 A.*
7.103.5 : 821
7.103.6cd : *937*
7.103.8 : 1188
7.103.8ab : *1187 A.*
7.104.7 : 1090
7.104.17 : 1090

8.1.22 : 919
8.1.34 : 923 A.
8.3.10 : 894 A.
8.3.10cd : *903*
8.3.10d : 896
8.3.12 : 851
8.3.12ab : *852*
8.5.6 : 1112
8.7.22 : 894 A.; *895*
8.7.23 : 894 A.
8.8.19 : *942*; 943
8.13.6 : *897*
8.13.17 : *896*; 904
8.14.13 : 1106 A.
8.16.10 : 942
8.18.5 : 952
8.19.10 : *944*
8.19.27a : *917*
8.20.12 : *831*; 847
8.22.11 : 943
8.24.27 : 818
8.35.2 : 943
8.35.12 : 839
8.41.1 : 1085
8.41.3 : 1085
8.41.5 : 1098
8.41.6ab : 1098
8.41.10 : 1085
8.42.1 : 1084; 1085
8.42.2 : 1085
8.43.4 : 830
8.50 (vāl.2).2c : *852*
– (vāl.2).5 : 851
8.52 (vāl.4).10 : 894 A.
– (vāl.4).10ab : *895*; 900
8.54 (vāl.6).1 : 851
8.59 (vāl.11).2c : *817*; *1003*; 1004
8.60(49).19 : *914*
8.61(50).6 : 853
8.61(50).6b : *852*
8.69(58).12 : 936 A.; 1085
8.71(60).13bc : *915 A.*
8.79(68).9 : 816
8.84(73).1 : 1102
8.87(76).2 : 914
8.87(76).2c : *913*
8.87(76).6ab : *944*
8.96(85).1 : 817
8.96(85).6c : 1101
8.96(85).6cd : *1113*
8.96(85).7c : 1114
8.99(88).6 : *901*; 904
8.100(89).10 f : 955
8.102(91).12 : 836; 839

9.2.1a : *1048 A.*
9.3.3 : *944*
9.10.8a : *950*
9.39.2 : 835
9.73.3 : 1085
9.73.4 : 1085
9.73.7 : 1099
9.73.9 : 1085
9.73.9ab : *1099*
9.77.5 : 1085
9.78.5 : 1112

9.79.1 : 853
9.79.4ab : *950*
9.85.8 : 1112
9.86.15cd : *841*
9.86.17 : 943
9.86.42cd : *833*
9.90.2 : 1085
9.91.1d : 916 A.
9.92.3 : 830; 841
9.92.3cd : *831*
9.95.4 : 1085
9.96.19 : 816
9.97.30b : 1101; 1106
9.97.30c : *833*; *1116*
9.111.3 : 834
9.112.1 : 1068
9.117.1b : 1225

10.8.5ab : *1096*
10.10.4b : *1050 A.*
10.10.6cd : *1043 A.*
10.11.1 : 1085
10.13.2a : *829*
10.13.5 : 833
10.17.11 : 837 A.
10.18.6 : 829
10.19.15 : 934
10.22.9 : 894 A.; 1052
10.22.9cd : *904*
10.27.12ab : *1029*
10.28.4d : *877*; *1213*
10.29.8b : *832*
10.30.6cd : *1117*
10.34.14a : 1101
10.34.14ab : *1113*
10.36.4 : 901
10.37.10cd : *916*
10.38.1 : 892
10.40.13 : 914
10.40.13a : *913*
10.52.6 : 1089
10.62.11 : 834
10.64.13cd : 950
10.71 : 955
10.71.2ab : *1185 A.*
10.71.2d : *1009*
10.72 : *939*; *954*
10.72.1 : 943; *948*
10.72.1ab : *939*
10.72.1b : *941*
10.72.2 : *948*
10.72.3 : *949*
10.72.4 : *949*
10.72.5 : *950*; 955
10.72.6 : *951*
10.72.7 : *951*
10.72.8 : *952*
10.72.9 : *952*; *953*; 955
10.75.2 : 1085
10.75.3 : 830
10.77.2c : *835*
10.77.8 : 901
10.85 : 928
10.85.1a : 1183
10.85.9ab : *1029*
10.85.21 : 925 A.
10.85.24a : *1094*
10.85.25 : *1094*
10.86 : *921*
10.86.1 : *922*; 926
10.86.1-5 : 921
10.86.2 : *922*
10.86.3 : *923*
10.86.4 : 922; 923; *925*; 926
10.86.5 : 923; *925*
10.86.5d : 923 A.
10.86.6 : *923*; 924; 925; 926
10.86.7 : *923*; 925; 926
10.86.8 : *926*
10.86.8-10 : 1061
10.86.8c : *1071*
10.86.9 : 921; *927*
10.86.12 : 926
10.86.13 : 924
10.86.16 : 923 A.; *929 A.*
10.86.17 : *929 A.*

10.86.21 : 926
10.86.23 : *930*
10.87.1 : 1102
10.89.8cd : *1116*
10.89.8d : 1106
10.89.9 : *1109*; *1115*
10.89.9ab : 1106
10.91.7 : 831; 832; 845
10.95.6d : 894; *904*
10.95.8 : 852 A.
10.95.9 : *903*; 904
10.95.10a : *1001*
10.95.17d : *1038*
10.95.18 : 953
10.97.16 : 1085; *1098*
10.104.4 : 914
10.105.16 : 901
10.108.2 : 946 A.
10.108.2ac : *900*
10.108.3c : 1101
10.108.3cd : *1113*
10.108.6bcd : *919 A.*
10.108.7 : 946 A.
10.108.11b : *1184 A.*
10.110.1 : 920
10.112.3 : 1056
10.112.4 : 1056
10.113.7 : 825 A.; 831
10.116.6a : 919
10.121.6 : *892*; 906
10.124.5c : *1085*
10.124.7 : 1085
10.125 : 955
10.127.7 : *835*
10.129.3ab : *951 A.*
10.129.4 : 949
10.129.4c : *951 A.*
10.129.5 : *950 A.*
10.129.5b : 949 A.
10.129.5c : *1226 A.*
10.129.6 : *939*
10.129.6c : 949
10.129.7 : *939*
10.132.4 : 1084
10.132.5ab : *1116*
10.142.2 : 853
10.146.2 : 1056; 1072
10.146.3 : 969
10.165.4 : *823*
10.185.3 : 952

Ṛtusaṃhāra
3.8 : 881
4.8 : 882
4.18 : 882
5.1 : 882

Saduktikarṇāmṛta, (Bombay 1916)
1281 : 869; 873
2026 : 868; 872
2027 : 868; 873

Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa
1.2.3 : *870*

Sāmaveda
1.54.3d : 916 A.

Śāṅkhāyana-Śrautasūtra
18.3.2 : *945*

Śārṅgadharapaddhati
814 : 885
885 : 888
889 : 884
891 : 885
892 : 882
894 : 869
895 : 885
1132 : 885
3290 [!] : *908*

Śatapatha-Brāhmaṇa
1.2.4.10 : 950 A.
1.3.1-16 : 1228
1.7.1.4 : *1190*
1.9.2.3 : 923 A.
2.1.2.1-5 : 965
2.3.3.8 : *841*

2.3.3.15 : 848
3.1.3.18 : 1187
3.2.2.16 : *1190*
3.3.4.18 : 924
3.3.4.24 : *1114*; 1115
3.8.5.11 : 1115
4.3.4.18 : 834
5.1.5.6 : 967
5.2.1.18(19) : 1115
6.1.2.6 : 1006
6.7.3.11 : 911; *912*
11.5.2.10 : 827
11.5.5.10 : *1199 A.*
12.7.3.1 : 1106 A.
12.9.2.6 : 1115
13.2.7.15 : 1181
13.8.4.5 : 1115
14.3.1.27 : 1115
14.9.3.1 : 1181

Servius
zu Aeneis 1.412 [!] : 995

Śiśupālavadha
2.112 : 1193 A.
6.1 : 959
6.49 (Mallinātha) : 1164 A.
6.75 : 859; 860
– (Yādava bei Mallinātha) : 880
8.10 : 1164 A.
8.53 : 1193 A.
12.44 (Mallinātha) : 880
16.8 (Mallinātha) : 1164 A.

Sophokles: Trachinerinnen
9 : 1035
15 : 1035

Statius: Silvae
1.2.138 : 997 A.

Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra (1952)
3a, Vers 2 : *1099*
180a, Vers 1042 : 1193 A.
184b, Rätsel 1 : 964 A.
– Rätsel 2 : 964 A.
– – – Rätsel 3 : 964 A.
– Rätsel 5 : 964 A.
– Rätsel 20 : 964 A.
– Rätsel 21 : 964 A.
– Rätsel 23 : 964 A.
– Rätsel 25 : 964 A.
– Rätsel 26 : 964 A.
185a, Rätsel 26 : 964 A.
186b Vers 5 : *1008*
208a, Vers 23-24 : 884
219b, Vers 15 : 882
– Vers 12 : 885
228a, Vers 209 : 888
– Vers 212 : 888
– Vers 211 : 888
229a, Vers 227 : 882
– Vers 230 : 882
– Vers 226-232 : 884
– Vers 228 : 885
– Vers 231 : 885
235a, Vers 152 : 926 A.

Subhāṣitaratnakośa
(ed. Kosambi/Gokhale)
175d : *1164 A.*
208 : 877; 883
208b : *887*
249 : 877
264 : 869; 873
275 : 877
278 : 881
704 : 869; 874
817 : *1135*
1164 : *866*; 873
1185 : 868; 873

Taittirīya-Brāhmaṇa
1.3.6.2 : 967
1.7.1.6 [!] : 1106 A.
2.5.6.4 : *970*
3.2.2.2 : 930
3.8.4.1 : *932*
3.11.4.1 : 1107 A.

Taittirīya-Prātiśākhya
1.1 ff : 935

Taittirīya-Saṃhitā
1.2.1.1 : 932
1.4.43.2m [!] : *834*
2.2.7.5 : 832
2.2.12.8 : 911
2.5.11.2 : 1167
2.6.10.2 : 835
3.3.11.3 : 911
3.45.1 : 1107 A.
4.1.7.2e : *832*
5.2.10.6 : 840 A.
6.4.7.3 : *1043*; *1190*; *1191*
6.5.3 : 958
6.6.1.4 : 832; 834

Trikāṇḍaśeṣa
2.5.16 : 884
2.5.23 : 869; 872; 884
2.5.24 : 869; 872

Udāna
8.7 : 861

Vaikhānasa-Gṛhyasūtra
6.17 : 934 A.

Vājasaneyi-Prātiśākhya
1.1 : 1180 A.
1.44 : *937*
1.45 : *937*

Vājasaneyi-Saṃhitā
10.24b : 912
12.14b : 912
19.73 : 861; 882
24.22 : 868; 882
24.24 : 1068
24.32 : 868
25.6 : 882
30.7 : 1066
30.9 : 1068; 1070; 1071
30.11 : 1056
30.12 : *1070*
30.14 : 1056
30.16 : 1066
30.19 : 1056
30.20 : 1056
30.21 : 1056
35.1 : *946 A.*

Vākyapadīya (ed. Rau)
2.484 [!] : 1207 A.
3.9.4 : *1162*

Vallabhadeva: Subhāṣitāvali
123 : 1137
– (Mayūra) : *1139*
23-129 (Mayūra) : 1136
126 : 1137
129 : 1137
513 : 925 A.

Varāha-Purāṇa
193.32-47 : 1183 A.

Vararuci
3.7.8 : 972

Varro: Saturae Menippeae
86 : 822

Vasantarājaśākuna
8.11 : 883

Veṇīsaṃhāra
Akt 1, 5/6 : 882

Vergil: Aeneis
1.280 : 895
1.412 : *997*
2.283 : 1020

Vergil: Georgica
1.364 ff : 870
1.374 ff : 871

Vidēvdāt
1.18 : *818*
4.2 : 1104
4.5 : 1104 A.
7.57 : 1154

9.39 : 843
21.2 : *842*; 843

Vikramāṅkadevacarita
4.49 : 925 A.
7.3 : *1164*
7.26 : 1164 A.
7.47 : 1164 A.
13.31 : 877
16.1 : *863*

Vinaya-Piṭaka 1.2 : 1187
1.2 : *1187*

Visperat
11.3 : 843

Yājñavalkyasmṛti
2.108 f : *1093*
2.296ab : *1132*

Yasna
1.16 : 1112
2.16 : 1112
27.6 : *843*
27.14 : 1080
28.9 : 826 A.; *842*
29.1 : *1123*
29.8 : *1123*
29.9 : *1123*; *1155*
29.10 : *1123*
30.2 : *1126*
30.3 : *1126*
30.5 : *1127*
32.3 ff : *1123*
43.7-8 : *1155*
43.8 : *1119*
44.3-5 : *1127*
44.20 : *1123*
45.2 : *1127*
46.2 : *1155*
46.5 : *1125*; 1151
53.7 : *1128*
54.1 : 1146
57.27 : 845
57.29 : *817*; *845*

Yašt
1.24 : 842 A.
5.1 : 1146
5.5 : 1146
5.61 : *849*
5.61-65 : *848*
5.62 : *849*
5.63 : *844*; *850*
5.64 : *850*
5.65 : *844*; *850*
5.78.1 : 1068
5.78.9 : 1068
5.87 : *1146*
8.32 : 817
8.42 : 1112
8.47 : 845 A.
10.1 : *1129*; 1150
10.2 : 839; *1111*; *1116 A.*; *1152*
10.4 : 1149
10.7 : 1147
10.11 : 1148; 1149
10.12 : *1148*
10.13 : 817 A.; 1147; 1152
10.17 f : 1146
– ff : 1147
10.18 : 1145
10.20 : 846 A.
– ff : 1148
10.21 : *844*; 846 A.
10.22 : 1112
10.23 : *1148*
10.25 : 1145
10.26 : 1145
10.28 : 1149
10.29 : *1109*; 1112
10.37 : 1152
10.41 : *1148*; 1150
10.42 : *1117*
10.43 : *1118*; 1146; 1152
10.44 : 817; 1147
10.45 : 1148

10.48 : *846*; 1148
10.50 f : 1147
10.53 : 1117 A.
10.54 : 1147; 1152
10.60 : 1112
10.61 : *1110*; 1149
10.65 : 1149
10.67 : 1110; 1150
10.68 : 1152
10.69 : 1145
10.70 : 1110; 1150
10.71 : 1149
10.72 : 1145
10.74 : 1146; 1152
10.78 : *844*; 846 A.; 1149
10.83 f : 1146
10.84 : 1147
10.94 : *1111*
10.95 : 817; 1147; 1152
10.97 : *1147*
10.100 : 845
10.101 : 1148
10.103 : 817 A.; 1147; 1152
10.104 : *1109*
10.108 : 1149
10.112 : *845*; 1112
10.116 : *1103*; 1147
10.117 : *1103*; 1111
10.124 : *1110*
13.71 : *845*
17.61 : *1187 A.*

Namen- und Sachregister

Ablativfunktion 1204; 1206; 1207
Ablaut 985; 986
Abstraktform von Lauten 935
Aditi 949; 950; 951; 951 A.; 953
Āditya 838; 1085; 1108; 1122
Affe 924; 925
Agamemnon 1111
Agastya und Lopāmudrā 1229
Agens 1204; 1206
Agni 913; 914; 917; 1085; 1102; 1113; 1117; 1223
Ahra Mainyu 1126; 1127; 1130; 1131
Ahriman 1126
Ahura Mazdā 1119; 1124; 1128; 1130; 1131; 1145; 1150
Ahura Mazdā als Schöpfergott 1127; 1128
Aigisthos 1032
Airyaman 1124; 1129; 1146; 1147; 1150
Akkusativ des Inhalts 903
Akkusativ des Resultats 903
Akkusativ, innerer 852; 902
Akkusativ, doppelter 1205; 1206; 1207
Akzentzurückziehung 1056; 1057; 1058
»allegiance« 1152
Allegorie 956; 1132; 1137; 1141; 1143
Allegroform 1132-1135; 1138; 1143
Altes Testament 1092
Amәsha Spәnta 1124
Āmreḍita 1159
Analogie 846; 847; 909
Analyse (pravibhāga) 1195; 1196
Analyse (vigraha) 1196-1200
Analyse bei Kātyāyana 1200
Analyse bei Yāska 1195; 1196
Analyse von ārdhadhātuka-Formationen 1198; 1199
Analyse von taddhita-Formationen 1198-1200
Aṅgiras 1227
Anlautdissimilation 900
Antigone 878
Aorist, gnomischer 899
Arachosia 818
ārdhadhātuka 1198
Ardhamāgadhī 909
Ardvī Sūrā Anāhitā 849; 850; 1146
Arete 1071
Aristophanes 927
Artikulationsstelle, Umspringen der 978
Arya/Ārya 1120; 1121
Aryaman 1085; 1087; 1097; 1106; 1122; 1124; 1150; 1222
Aśoka 907; 908; 1076
Aśoka-Inschriften 907-910; 1212
Assimilation 819; 975; 976; 983; 1157 A.
Asura 1121; 1124
Aśvaghoṣa, Śāriputraprakaraṇa des 1168
Aśvin 940
attische Komödie 927
Auflösung von Komposita 1197-1199
Augustinus 1131
Avesta 1122; 1129
Aži Dahāka 1146
Backgammon 1141
Bahuvrīhi, Auflösung eines 1198; 1199
»Bergaignes Bleistift« 1217; 1219; 1220
Berufsbezeichnungen im Sanskrit 1054-1056; 1066; 1067; 1072

Bhaga 1085; 1097; 1106; 1122; 1124
Bhartṛhari 1132; 1135
Bhaṭṭojīdīkṣita 1008
Bhṛgu 1227; 1230
Bhujyu 897
Bienen, Summen von 820
»Bloomfields Nebel« 1218
Bonsens, Fritz (= A. Hillebrandt) 941
Bopp, Franz 1017; 1018; 1170
Brahmacārin 933; 934
Brahmaṇaspati 949
Brahmane(n), Definition eines 1186 A.; 1189
Brandente 819; 820; 821
Bṛhaspati 1115; 1227
Buddha 908; 1117; 1131; 1179; 1180; 1186 A.; 1187
Buddhaghoṣa 1187
Bühne 1166; 1167
Busch, Wilhelm 995; 996
Buttmann, Philipp 1017; 1202 A.
Cakravāka-Ente 819; 820; 821
Calandsches Suffix 1049
Cāmuṇḍā 1136; 1137
Cāṇakya, im Mudrārākṣasa 1095
Daeva 1123; 1124; 1129
Dakṣa 949; 950; 951; 951 A.
darbha-Gras 1187
Dareios 818; 1080; 1122; 1128; 1129
Dareios-Inschrift 1128
Defloration 928
Denominativa bei Homer 1026
Denominativa im Griechischen 1029; 1031; 1037
Devanāgarī-Alphabet 935
Dhātupāṭha 1174
Dhvani (poetische Andeutung) 858; 863
Dialektunterschied -ḍ-/-ḷ- 935
Dichtersprache 1038
Dignāga 1186 A.
Dike 1097; 1107
Diminutiva 876
Dionysios Thrax 1202
Dissimilation 900; 970-976; 983; 1052; 1156 A.
Dual, elliptischer 837; 845
Dumézil, Georges 1221
Durativ 1024
Dvandva, Auflösung eines 1197
Dyaus pitā 1228 A.
Egretta 867; 868-870
Eid 1091; 1125; 1126
Eifersucht 1012
elliptischer Dual 837; 845
elliptischer Genetiv 917 A.; 932
Endgericht 1128
Ente 819-821
Erde 982; 991
Erlanger Schule 1216; 1217
Etymologie der Brāhmaṇas 1012-1015; 1019
Euhemerismus 941
Eule 822; 823
Fabel 927
Fauna im Indogermanischen 992
Faust (Goethe) 950
Feuer 991; 1020
Fides 1097
Flora im Indogermanischen 992
Flugformation der Wildgänse 830
Form und Wahrheit 1185
Formprinzip, Kürze als 1185; 1186; 1203
Fragesatz ohne Fragepartikel 922 A.
Fremdling 919; 920
Frosch 819; 821
Frucht und Wurzel 1074; 1077
Fruchtbarkeitszauber 930; 931
Futur- und Aoriststämme(n), Beziehungen zwischen 909; 910
Futur-Imperfekt 910
Futura von aṇit-Wurzeln 909
Gans 820; 829; 858; 859; 861; 881
Gast 912-919

Gastlichkeit 913; 1121; 1125; 1147
Gastmahl, Opfer als stilisiertes 914; 916; 991
Gastrecht 1121
Gaumāta 1128
Gayomart 952
Gecko 819; 821
Geier 821 A.; 822; 823; 849
Gelübde 840; 1094; 1095; 1096; 1145
Genetiv, elliptischer 917 A.; 932
Genetiv, partitiver 1025
Genetiv-Konstruktion, Verben mit 836; 852; 853; 932
Gewitter 867; 900; 901; 904; 905
Ghoṣā 917
Glücksschwein 931
Godāvarī 860; 881
Goethe, Johann Wolfgang von 1119
Gonda, Jan 1222
Gottesrechtfertigung 1127
Grammatik als Geheimwissenschaft 1186
Grammatikunterricht in Indien 1008
Grenzen, natürliche 816; 817; 818
Großer Bär 961
Haarzopf als Symbol für Gelübde 1095
Hacker, Paul 1218; 1219; 1220; 1221
Hafis 1119
Haplologie 948 A.; 983
Hauchdissimilation 972; 973; 974
Hauskranich 858; 865
Heimatlosigkeit, Auszug in die 908
Hermes 919
Heulen (von Wölfen) 821
Himmel 982
Himmel und Erde 889; 1112
Hiuen Tsiang 908
Hochzeit 928; 1103
Hochzeitszeremonie 1094
Hoffmann, Karl 1216; 1221
Holī-Fest 929
Homerredaktion 1023
Homonyme 947; 1050 A.
Hund 821; 821 A.; 822 A.
Hunger 994
Hymen, Gott der Ehestiftung 997
Hypothese 981
Identifikation, magische 1014
Indra 840; 895; 896; 900; 915; 916; 918; 921; 924; 1085; 1105; 1106; 1109; 1110; 1110 A.; 1113-1115; 1148
Indra als Helfer 852; 853; 853 A.
Indra und Sprache 1191
Indra und Varuṇa 1085
Indrāṇī 921
Indravajrā 1000
Indus 815; 818 A.; 1047
Initiation mit der heiligen Schnur 933
Inschrift von Lampāka 1212
Instrumental der Zeit 834; 838 A.; 897; 900; 1142 A.
Inzest 1226-1229
Iran 1120
Īśa-Upaniṣad 955
Jagatī, typisch unterzählige 901 A.; 999
Jagd 863
Jahāngīr 880
Jahr als Symbol der Zeit 959
Jahreszeiten, Versammlung der 959
Jaulen (von Hunden) 821 A.
Jesus 1131
Joyce, James 994
Jupiter 986; 988
Kāla (Name Śivas) 1136
Kāla (Zeit) 1138; 1141; 1142; 1162; 1163
Kālī 1136; 1137
Kambyses 1128; 1225
Kātyāyana 1116 A.; 1174-1177; 1203

Kātyāyana, Analyse bei 1200
Kātyāyanas Ergänzungen zu Pāṇini 1175-1177
Kavisamaya (Dichterkonvention) 867; 884
Kipling, Rudyard 924
Klytaimnestra 1032
Kniegeburt 949
Kommentar(s), Merkvers über die Aufgaben eines 1197
Komödie, attische 927
Komposita 1199
Komposita, Auflösung von 1197; 1198; 1199
König 1111; 1116; 1225
Körperteile im Indogermanischen 991
Kosmogonie 939; 951; 952
Krähe 822; 822 A.; 823; 869; 871; 872; 934; 994
Kranich 819-821; 855; 856; 858; 859; 861; 865
Kratylos 1013; 1018; 1019
Kuckuck 820
Kuiper, F.B.J. 1222; 1223
Kyros 1128
Lampāka, Inschrift von 1212
Laryngal 984
Lautgesetz 1017
lautliche Entsprechungen im Indogermanischen 984; 987
Lautmalerei 994; 995
Lautwandel 983
Legendenzauber 930
Liebe, Joch der (ehelichen) 997
Liedfolge im Ṛgveda 928
Liṅgānuśāsana als Ergänzung zu Pāṇini 1177
Litotes 903
Lokativ des Zwecks 831-833; 842; 843; 915 A.
Magie 823; 933; 1013; 1096; 1099; 1125; 1151; 1182; 1185
Maitreya 1131
Mallinātha 859; 860
Mani 1131
Manichäismus 1120; 1131
Männerbund 1130; 1147
Mārtāṇḍa 952; 953; 955
Maruts 900; 901; 942; 943; 1110; 1114
Maskulinisierung eines Neutrums 1064
Mehrdeutigkeit, lexikalische 963; 1001
Meillet, Antoine 1222
Metapher 1016
Metathese 967; 969; 978; 1156 A.
Metathese, partielle 975; 978; 980
Metonymie 959
Metrik als Mittel der Verdeutlichung 837
Metrik als Stilmittel 999; 1000; 1001; 1002; 1003
Mīmāṃsakas 1179
Mimus 1165
Mitanni-Tafeln 1110
Mithra 817; 1087; 1092; 1100; 1107-1110; 1112; 1124; 1129; 1144; 1145
Mithra, Mysterienkult des 1130
Mithra und Vərəthragna 1110
Mitra 1013; 1085; 1087; 1097; 1100; 1106-1112; 1116; 1122; 1124; 1129; 1144
Mitra als Regenbringer 1110; 1111
Mitra und Varuṇa 1085; 1110
Mitra und Maruts 1110
Mitra und Wind 1108; 1109
Monsun 867; 877; 882; 901; 905; 1110; 1149
Morgen als Opferzeit 919
Morgenröte 991
Morphem 1202
Morpheme bei Pāṇini 1171; 1179
morphologische Entsprechungen im Indogermanischen 985

Naighaṇṭuka 1096
Namuci 840; 1105; 1106; 1106 A.
Nāsatya 838; 853; 854; 898; 940; 942; 943; 1110
Nāṭyaśāstra 1165
Nietzsche, Friedrich 1119
Nighaṇṭu 1016
Nike 1097; 1223
Nīlakaṇṭha 1134; 1159
Nirukta 1015
Nirvacana 1015
nityapratyaya-Komposita 1199
nityasamāsa-Komposita 1199
Nominalsatz 1176
Nominativus pendens 848
Objekt, direktes 1204-1206
Obszönität 921; 923; 925-931
Odysseus 1036; 1111
Oedipus 1111
Omina 819; 821 A.; 823; 867
Onomatopoetica 823 A.; 982; 994
Opfer 1013; 1123; 1129; 1223
Opfer als stilisiertes Gastmahl 914; 916; 991; 1121
Optativ der Befürchtung 849 A.
Optativ, kupitiver 1155
Ordal 1093; 1096; 1125
Ordnung, kosmische 956
Padapāṭha 946
Palatalisierung 984
Pāṇini 1015; 1018; 1170; 1171; 1202
Pāṇini, Kātyāyanas Ergänzungen zu 1175; 1176; 1177
Pāṇini, Liṅgānuśāsana als Ergänzung zu 1177
Pāṇini, Pāṇinīyaśikṣā als Ergänzung zu 1177
Pāṇini, Patañjalis Ergänzungen zu 1174; 1175
Pāṇini, Uṇādisūtra als Ergänzung zu 1177
Pāṇinis Grammatik als Wortbildungslehre 1179; 1190-1192; 1202; 1203; 1293
Pāṇinīyaśikṣā als Ergänzung zu Pāṇini 1177
Paṇis 946; 1113
Papagei 934
Paraklet 1131
Paraśurāma 861
Parenthese als Stilmittel 995
Parenthese im Satz 846 A.
Pārvatī 1137
Patañjali 1015; 1174; 1175; 1203
Patañjali über Pāṇini 1186-1188
Patañjalis Ergänzungen zu Pāṇini 1174; 1175
Paṭiccasamuppāda 1188
Paura 851
Pāurva 848
pejorative Namen 1154
Penelope 1032
Personifizierung 992; 1101; 1107; 1121; 1122; 1124; 1125; 1222
Personifizierung von Abstrakta 1097; 1106
Personifizierung von Naturkräften 991
Pferd des Prinzen Siddhārta 908
Platon 1013; 1019
Plejaden 965
Polarstern 962
Pope, Alexander 1053
Prahelikā 964; 965
Prajāpati 1227; 1228
Prakaraṇa 1158; 1166 A.
Predigerkrähe 934
Prolepsis 983
proleptische Infiltration 1156
Puppenspiel 1158; 1161; 1165; 1168
Quaken 821
Raṇhā 850 A.
Rasā 816
Rašnu 1150
Rathoddhatā 999 A.
Rätsel 955; 956; 964
Ṛbhus 1114

Regen 1110
Reiher 820; 855; 860; 865; 867-870; 883
Reinheit, rituelle 1181; 1182
Rind 1123; 1156
Rinderopfer 1123
rituelle Reinheit 1181; 1182
Romapāda 1111
Rückentlehnung aus der Volkssprache ins Sanskrit 819
Rudra 1227; 1228
Rudras Geburt 1226; 1227
Saccakiriyā 930
Sandhi 1117; 1172; 1227 A.
Sandhiauflösung als Analyse 1196
Sanskrit, Heiligkeit des 938; 953; 955; 965
Sanskrit, Schmähwörter im 1065; 1066
Sapta Sindhavas 818
Saramā 1113
Sarasvatī 816; 1096
Śāriputraprakaraṇa des Aśvaghoṣa 1168
Sassetti, Filippo 1180 A.
Satz: Kātyāyanas Definition 1175
Sāyaṇa 958; 961
Schakal 820
Schaltmonat 958
Schattenspiel 1165; 1168
Schauspiel 1158; 1162; 1165; 1168
Schauspieldirektor 1162
Scheinheiligkeit 865
Schiffbruch 848; 849
Schleiermacher, Friedrich 1012
Schmähwörter im Sanskrit 1065; 1066
Schulden 834 A.; 835
Schwein(es), Fruchtbarkeit des 930
Seele des Rindes 1123; 1156
semantische Entsprechungen im Indogermanischen 986
Siddhānta 953; 955
Sieben Seher 961
Sieben Ströme 818
Sindbad, der Seefahrer 825
Sindhu 818
Śiva 935; 1136; 1137; 1139
Śiva und Pārvatī 929; 959
Skanda 821
Smerdis, der falsche 1129
Sol invictus 1130
Soma 1112
Somerset Maugham, William 917
Sonne 991; 1227
Spənta Mainyu 1127
Sprache, Herr der 933
Sprachmalerei 853 A.; 994
Sprachwandel 983
Sraoša 817; 1150
Sterne 961-965
Storch 878
Streitgespräch 940; 942; 943; 954; 955
Substitution von Lauten 936; 937
Suffixe bei Pāṇini 1177
Summen (von Bienen) 821
Śunaḥśepa 1229; 1230
Sūrā 850 A.
Śūrpaṇakhā 1133
Sūrya 916
Sutlej 818 A.
Svāgatā 1000
Syllepsis 895
synchrone Sprachbeschreibung bei Pāṇini 1018
Synizese 1049
Syntax bei Pāṇini 1174
Tabuumstellung 1010
taddhita 1198
Tag und Nacht 837
Tanz 1165
Tanzlehrer 1164
Tanzspiel 1166
Tatpuruṣa, Auflösung eines 1198
Tatpuruṣa mit Akzent auf der ersten Silbe 1054

Taubę 820; 823
Tempel 1121
Theater, Vorspiel auf dem 1165
Theatergeschichte, indische 1158
»Thiemes Radiergummi« 1219
Thraetaona 848; 1146
Tierstimmen 819; 820; 821; 821 A.; 877; 878; 882; 904
Tmesis 995; 997
Tobias-Nächte 928
Tochter, unverheiratete 917
Totenvögel 821 A.; 823; 883
Treue 1152
Tric-Trac 1141
Triṣṭubh 1000
Trommel 967
Trompetenton (vom Kranich) 821; 861
Tryakṣa (Name Śivas) 1136
Übersetzung, Entzifferungsübersetzung 828 A.; 894; 1220
Übersetzung, idiomatische 894
Übersetzung, unidiomatische 1220
uṇādi-Suffix 1200; 1201 A.
Uṇādisūtra als Ergänzung zu Pāṇini 1177
Upendravajrā 1000
Urvaśī 1230
Uṣas 1228
Vərəthragna 1105; 1107; 1109; 1110; 1148; 1150; 1222
Vācaspati 933
Vālmīki 863
Varuṇa 1013; 1084–1097; 1099; 1106; 1108–1112; 1116; 1122; 1126; 1148–1150; 1222; 1230
Varuṇa als Zeuge 1091
Varuṇa und Vasiṣṭha 1098
Varuṇa und Wasser 1096
Varuṇa und Maruts 1110
Vasiṣṭha und Varuṇa 1098
Vāsudeva 1063
Vāta vərəthrājānō 1109
Vāyu 1108; 1109
Vedāṅga, Grammatik als 1177; 1190
vedische Dichtung 1087; 1098; 1099; 1188; 1189
vedische Prosa, Ausdrucksweisen der 827; 828
vedische Religion 1221
Vergöttlichung 991; 992; 1097; 1106; 1107; 1121; 1125
Versprechen 840; 1125; 1126
Vertrag 838; 839; 840; 1102; 1125; 1129; 1222
Vertragsbruch 1105; 1116; 1148
Verwandtschaftsbezeichnungen im Indogermanischen 990
Vidūṣaka 926; 1166; 1168
Vogelstimmen 821; 861; 882
Vokativ 1057
Vokativ, Dehnung der ersten Silbe im 1065
Vokativ, zu Nominativ umgedeutet 1045
Vokativbetonung 1061; 1063
volkssprachliche Lautform 823 A.; 830; 875; 876; 947; 1016; 1175; 1175 A.; 1180
Vorspiel auf dem Theater 1165
Voss, Johann Heinrich 1019
Vourukaša-See 817
Vṛṣākapāyī 924
Vṛṣākapi 921
Vṛtra 1222
Wachtvögel 858
Wahrheit 1124; 1125
Wahrheit und Poesie 1098; 1099; 1188; 1189
Wahrheit, Erschaffung der Welt durch 1096
Wahrheit, magische Kraft der 1096; 1122; 1126; 1183; 1184; 1187; 1188
Wahrheit, verborgene 1185; 1187
Wahrheitsformulierung 1012; 1015; 1098

Wahrheitszauber 930; 1182; 1183; 1184; 1185
Wanderkranich 856; 859
Wasser 991; 1096
Wassersucht 1089; 1096
Weisheit 1124; 1125; 1127; 1128
Wildgans 859; 861; 881
Wildgänse, Flugformation der 829
Wilkins, Charles 1018; 1170; 1202
Wind 1108; 1109
Wohllaute 819; 820
Wolf 819; 821; 877
Wortbildungslehre, Pāṇinis Grammatik als 1179; 1190–1192; 1202; 1203; 1293
Wortform, ungewöhnliche, als Stilmittel 1004
Wortgeschichte 1021
Wortgleichung 1020
Wortspaltung als Stilmittel 996
Wortspiel 1012; 1155
Wortstellung, symbolische 998
Wortstellung, ungewöhnliche 995
Würfel(n), Vertrag mit den 1113
Würfelbrettspiel 1140; 1141
Würfelspiel 1132; 1136; 1137; 1139
Wurm 822; 823
Wurzel und Frucht 1074; 1077
Yāska 1015; 1019
Yāska, Analyse bei 1195; 1196
Zahl, runde 934
Zahlen, heilige 956
Zahlwörter im Indogermanischen 990
Zarathustra 1119; 1122; 1131; 1150; 1151; 1154–1157
Zarathustra, Datierung des 1122
Zarathustra, Sprache des 1122
Zarathustra, Gāthās des 1122
Zarathustriergemeinde 1130
Zauberhandlung, Opfer als 1013
Zeit 1130; 1131; 1138; 1141; 1142; 1162; 1163
Zeit als spielendes Kind 1140
Zeit, Allmacht der 1138
Zeit, in Abschnitte gegliedert 837
Zeit, Instrumental der 834; 838 A.; 897; 900; 1142 A.
Zeit, Jahr als Symbol der 959
Zerdehnung, künstliche 901 A.
Zervanismus 1130
Zeugma 895; 900
Zeus 924; 986; 988; 1092; 1228 A.
Ziege als Kletterkünstler 1048; 1049
Zitierweise von Ṛgveda-Liedern 1212
Zwillinge 961

VERÖFFENTLICHUNGEN DER GLASENAPP-STIFTUNG

1. **Hermann Oldenberg: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Klaus L. Janert.** 2., unveränd. Aufl. 1987 d. Ausg. v. 1967. 2 Bde., zus. XXXV, VI, 1570 S., Ln.
ISBN 3-515-00611-7
2. **Helmuth von Glasenapp-Bibliographie.** Bearb. von **Zoltán Károlyi.** 1968. XIV, 100 S., Ln. **0612-5**
3. **Franz Kielhorn: Kleine Schriften** mit einer Auswahl der epigraphischen Aufsätze. Hrsg. von **Wilhelm Rau.** 1969. 2 Bde., zus. XXIV, IV, 1105 S., Ln. **0613-3**
4. **Hermann Jacobi: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Bernhard Kölver.** 1970. 2 Bde., zus. XXIV, V, 1156 S., Ln. **0614-1**

5,I. **Paul Thieme: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Georg Buddruss.** 2., unveränderte Aufl. Mit einem Nachtrag 1984 zur Bibliographie. XVI, 813 S., Ln. **4283-0**

5,II.–: **Kleine Schriften 1970–1987.** Hrsg. von **Renate Söhnen.** 1996. IX,815–1278 S., Ln. **5523-1**

6. **Wilhelm Geiger: Kleine Schriften** zur Indologie und Buddhismuskunde. Hrsg. v. **Heinz Bechert.** 1973. XXXIII, 707 S., Ln. **0616-8**
7. **Heinrich Lüders: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Oskar von Hinüber.** 1973. XVI, 561 S., 6 Taf., Ln. **0617-6**
8. **Herbert Härtel / Volker Moeller,** Hrsg.: **Indologen-Tagung 1971.** Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung im Museum für Indische Kunst, Berlin, 7.–9. Oktober 1971. 1973. XXII, 301 S. m. 199 Fig., 1 Farbtaf., Ln. **0618-4**
9. **Hans-Werbin Köhler: Srad-dhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur.** Hrsg. von **Klaus L. Janert.** 1973. XII, 77 S., Ln. **0619-2**
10. **Ludwig Alsdorf: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Albrecht Wezler.** 1974. XXIV, 762 S., Ln. **1835-2**
11. **Willibald Kirfel: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Robert Birwé.** 1976. XXIV, 453 S., Ln. **1877-8**
12. **Theodor Zachariae: Opera minora** zur indischen Wortforschung, zur Geschichte der indischen Literatur und Kultur, zur Geschichte der Sanskritphilologie. Teil 1 u. 2. Hrsg. von **Claus Vogel.** 1976. 2 Bde., zus. XVI, IV, 974 S., Ln. zus. **2216-3**
13. **Walther Schubring: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Klaus Bruhn.** 1977. XVIII, 497 S., Ln. **2375-5**
14. **Carl Cappeller: Kleine Schriften und Sanskrit-Gedichte.** Hrsg. von **Siegfried Lienhard.** 1977. XII, 430 S., Ln. **2701-7**
15. **Paul Hacker: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Lambert Schmithausen.** 1978. XXIV, 916 S., Ln. **2692-4**
16. **Herman Lommel: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Klaus L. Janert.** 1978. XX, 626 S., Ln. **2702-5**
17. **Rudolf Otto Franke: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Oskar von Hinüber.** 1978. 2 Bde., zus. XVI, IV, 1546 S., Ln. **2727-0**
18. **Helmuth von Glasenapp: Ausgewählte Kleine Schriften.** Hrsg. von **Heinz Bechert** u. **Volker Moeller.** Mit einem Nachtrag zur Helmuth von Glasenapp-Bibliographie von **Zoltán Károly.** 1980. XVI, 557 S., Ln. – **2728-9**
19. **Friedrich Otto Schrader: Kleine Schriften.** Mit Ergänz. aus seinem Nachlaß hrsg. von **Joachim Friedrich Sprockhoff.** 1983. XXIV, 522 S., 4 Abb., Ln. **2729-7**
20. **Richard Simon: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Rüdiger Schmitt.** 1979. X, 956 S., Ln. **3201-0**
21. **Walter Neisser: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Rahul Peter Das.** 1980. X, 341 S., Ln. **3200-2**
22. **Erich Frauwallner: Kleine Schriften.** Hrsg. v. **Gerhard Oberhammer** und **Ernst Steinkellner.** 1982. X, 899 S., Ln. **3601-6**
23. **Wilhelm Rau: Bilder 135 deutscher Indologen.** 2. erw. u. verb. Aufl. von „Bilder hundert deutscher Indologen". 1982. IX, 145 S., 136 Bildtaf., Ln. **3864-7**
24. **Otto Strauß: Kleine Schriften:** Hrsg. von **Friedrich Wilhelm.** 1983. XIX, 566 S., Ln. **3881-7**
25. **Otto Stein: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Friedrich Wilhelm.** 1985. XXV, 663 S., Ln. **4060-9**
26. **Friedrich Weller: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Wilhelm Rau.** 1987. 2 Bände mit zusammen XIII, VII, 1618 S., Ln. **4265-2**
27. **Willem Caland: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Michael Witzel.** 1990. XXXIII, 786 S., Ln. **4022-6**

28. **Alfred Hillebrandt: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Rahul Peter Das.** 1987. XXXI, 685 S., Ln. **4455-8**
29. **Ernst Waldschmidt: Ausgewählte kleine Schriften.** Hrsg. von **Heinz Bechert** und **Petra Kieffer-Pülz.** 1989. XLI, 464 S. m. 24 Taf., Ln. **4614-3**
30. **Moriz Winternitz: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Horst Brinkhaus.** 1991. 2 Bände mit zusammen XXVI, IV, 967 S., Ln. **5225-9**
31. **Emil Sieg: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Klaus L. Janert.** 1991. X, 459 S., Ln. **4021-8**
32. **Hanns Oertel: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Thomas Oberlies.** 1993. 2 Bände mit zus. XV, X, 1669 S., Ln. **5417-0**
33. **Johann Otto Ferdinand Kirste: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Walter Slaje.** 1993. XV, 374 S., Ln. **6130-4**
34. **Hermann Oldenberg: Kleine Schriften** Teil 3. Hrsg. von **Hanns-Peter Schmidt.** 1993. VIII, 551 S., Ln. **6122-3**
35. **Ludwig Alsdorf: Kleine Schriften.** Nachtragsband. Hrsg. von **Albrecht Wezler.** 1996. Ca. 168 S., Ln. **6366-8**
36. **Rudolf von Roth: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Konrad Meisig.** 1994. XVII, 743 S., Ln. **6346-3**
37. **Ernst Leumann: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Nalini Balbir.** 1996. Ca. 568 S., Ln. **6561-X**
38. **Julius Jolly: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Albrecht Wezler.** 1996. 2 Bde. m. zus. ca. 1440 S., Ln. **6367-6**